

ENSAIO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO

John Locke

VOLUME I



5.^a Edição

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN







John Locke

ENSAIO SOBRE O ENTENDIMENTO HUMANO

John Locke

VOLUME I

(Livro I e II)

Introdução, Notas

Coordenação da Tradução

Eduardo Abranches de Soveral

Revisão da tradução

Gualter Cunha

Ana Luísa Amaral

5.ª Edição



FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Tradução do original inglês intitulado
AN ESSAY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING
de John Locke
Edição da Dover Publications, Inc., New York, 1959

Reservados todos os direitos de harmonia com a lei
Edição da Fundação Calouste Gulbenkian
Av. de Berna, Lisboa
ISBN 978-972-31-0856-9

INTRODUÇÃO

1. *Esta tradução integral do Ensaio sobre o Entendimento Humano, de John Locke (1632-1704), tem uma pequena história a contar. Comecei-a há mais de vinte anos, a convite da Fundação Calouste Gulbenkian, tendo como colaboradores directos o Padre Januário Torgal Mendes Ferreira (hoje elevado à dignidade episcopal), a Professora Catedrática Maria José Cantista, ambos, na altura, Assistentes de Filosofia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto e mais recentemente o Dr. António Jorge Pais Antunes. Tudo correu normalmente até que a sua impressão foi interrompida por força de várias circunstâncias imprevistas. O tempo foi passando e eu convenci-me de que o seu destino seria mesmo o de ficar, parcialmente tipografada e coberta de pó, no canto de alguma prateleira.*

Felizmente me enganei. Acabou por ser encontrada no meio do espólio da oficina que iniciara a sua composição gráfica e havia muito tinha fechado as portas. E logo daquela benemérita Fundação perguntaram se podia concluir o que faltava para que finalmente pudesse ser editada.

Respondi prontamente que sim. Não é do meu feitio deixar trabalhos por terminar, e honro sempre os compromissos, por mais anómalas que sejam as circunstâncias do seu cumprimento.

Mas fiquei preocupado. Já não era o mesmo o meu interesse pela filosofia de Locke: a análise que tinha feito da sua obra permitira-me uma visão global e crítica que ainda hoje me basta. É que eu sempre fui, e continuo a ser, por coactiva vocação que nem tento contrariar, um aprendiz de filósofo, ciente, como tal, de que não convém a demora excessiva no estudo de um Autor, ou de uma problemática circunscrita: apreendido o essencial, urge ir em

frente, pois é curta a vida, mas muita a curiosidade e imensa a vastidão dos saberes...

2. Esta era, porém, e ainda assim, uma contrariedade menor: a responsabilidade que tinha assumido de escrever uma *Introdução ao Ensaio...* poderia ser satisfeita, sem grandes canseiras, bastando-me avivar o que de essencial aprendi acerca do pensamento de Locke, desde que ficasse esclarecido – como fica – que não desejo ser, nesta matéria como em qualquer outra, nem um especialista, nem um erudito.

3. Outras e maiores preocupações me inquietavam. Vinte anos volvidos, continuaria a ser a edição inglesa de Alexandre Campbell Frazer a preferível? (*An Essay Concerning Human Understanding*, by John Locke, 1959, New York, Dover Publications Inc.) Acontecia, por outro lado, o seguinte: na revisão da tradução havia-me sobretudo empenhado em que o texto de Locke fosse vertido para um português escoreito e ameno, reservando para a altura da correcção das provas tipográficas o trabalho de verificar, pela última vez, se os arranjos estilísticos tinham comprometido, ainda que minimamente, a fidelidade ao original; outro tanto se passava quanto ao cuidado que tivera em que ficasse expresso, na mais adequada linguagem filosófica, o pensamento do Autor.

Ora, essa derradeira revisão nunca chegara a ser feita...

4. Valeu-me, na circunstância, a pronta ajuda do Senhor Professor Doutor Gualter Cunha, da Faculdade de Letras do Porto, que à sua reconhecida competência nos domínios da língua e da literatura inglesas juntava a vantagem de se interessar por Locke, e de ter analisado o *Ensaio...* em alguns dos seus cursos.

Foi pois ao Doutor Gualter Cunha, e à sua colega Doutora Ana Luísa Amaral, com quem dividiu a tarefa, que coube a última palavra na revisão do texto que agora se dá a lume. Também o seu parecer me tranquilizou quanto à legitimidade de se utilizar, ainda hoje, a edição de Frazer.

5. Sendo minha a responsabilidade da interpretação do Ensaio... e dos comentários minimamente precisos para o seu bom entendimento, não foram traduzidas as anotações do editor inglês, salvo aquelas que facultavam informações que julguei interessarem ao leitor comum. Estas notas, assim como as notas do próprio Locke, que facilmente se distinguem, foram assinaladas com um asterisco. As notas da minha lavra, marquei-as numericamente. Aquelas que o Professor Gualter considerou necessárias para justificar as opções que tomou quanto à tradução das passagens mais problemáticas são indicadas alfabeticamente.

II

1. Como se sabe, a época moderna nasceu de uma crise da mentalidade europeia ocorrida nos séculos XVI e XVII. E para melhor enquadramento do Ensaio..., escrito e publicado nesses tempos de mudança, convém fazer o exame, ainda que sumário, das novas ideias e perspectivas que então se entrecruzavam. Apontemos só as mais salientes:

a) A nova visão do universo, que passou de geocêntrica a heliocêntrica, permitindo que, pela primeira vez, fosse entrevista a extensão abismal e aberta do cosmos.

b) Na sequência desta traumática alteração das perspectivas astrais, o colapso da física qualitativa de Aristóteles: também os corpos supralunares eram imperfeitos e corruptíveis, e os seus movimentos não se conformavam com as mais claras exigências da razão; como Galileu definitivamente demonstrou, contrariando o matematicismo apriorístico e universal de Descartes — só num segundo momento, depois de observados os fenómenos naturais, na sua concreta e problemática facticidade, se deveria recorrer à matemática para tornar inteligíveis as aparentes anomalias do mundo físico.

c) Na sequência ainda da mesma mudança na visão do universo, as profundas alterações que se operaram na forma de entender o conhecimento: uma nova ciência, físico-matemática,

mas experimental, passou a constituir-se modelo de todo o saber referente à realidade sensível. E isso implicava, por um lado — atendendo às exigências metodológicas da matemática —, uma prevalência dada à análise, com a consequente aceitação do princípio segundo o qual as coisas se conheciam mediante a identificação dos seus elementos constitutivos e da forma como entre si se relacionavam; mas implicava ainda, por outro lado — levando em conta a necessidade de iniciar o conhecimento pela observação dos fenómenos e de recorrer à experimentação para aferir a veracidade das hipóteses explicativas lógico-matemáticas —, que a nova ciência passasse a privilegiar as causas eficientes (que Aristóteles minimizara e excluía do plano teórico), abrindo assim para si mesma, como essencial, a dimensão tecnológica. (Observe-se, de passagem, que esta aliança entre a matemática e a experimentação, ainda que extraordinariamente fecunda, como a história veio a mostrar, contém uma dificuldade gnósica que todos os grandes pensadores modernos procuravam solucionar: como conciliar inatismo — ou, mais precisamente, apriorismo com experimentalismo?)

d) Neste novo contexto epistémico, a metafísica, tal como era tradicionalmente entendida, entrou também em crise: ou justificava, contra a nova ciência, a fundamental importância gnósica da racionalidade apriorística — e então recuperaria o ceptro que pretendiam roubar-lhe —, ou aceitava a validade básica do conhecimento científico e se resignaria à tarefa complementar de descobrir as suas bases teóricas mais radicais e de obter a sua unificação. Quando muito, poderia atrever-se ainda a determinar-lhe os limites e a reequacionar, para além deles, os grandes problemas humanos, buscando-lhes soluções, mesmo que meramente conjecturais. Mas para isso era necessário ter a lucidez e o arrojo de contrariar a tese cómoda de que o progresso da ciência acabaria por dar resposta a tais problemas.

e) Esta perspectiva quantitativa e atomística assumida no plano da Física nasceu, pois, da verificação de que eram falsos os conhecimentos tradicionais sobre a matéria.

Mas nem só nesse campo se tornava necessária uma revisão. A descoberta de outros tipos humanos e de outras culturas levada

a cabo pelas navegações portuguesas e espanholas obrigou o homem europeu a uma reavaliação de todos os seus padrões.

Aliás, a cisão aberta pela Reforma, dividindo, por dentro, a Cristandade (que era o fundamento último da unidade da Europa e o motor do seu tendencial universalismo antropológico), veio acentuar e dramatizar a insegurança geral quanto à própria identidade. (Anotese, a propósito, que Portugal foi o país mais precocemente moderno, e seguiu um caminho próprio e bem sucedido fora deste quadro que só foi típico para lá dos Pirenéus.)

f) Haverá a referir, por último, a necessidade que então se experimentou de analisar criticamente o conhecimento para evitar mais erros trágicos como aqueles que na altura se viviam. E o caminho geralmente seguido foi o de tentar descobrir as estruturas do sujeito gnóstico, pois só nelas se encontraria o mais radical critério de verdade. Assim, todos os grandes filósofos da época, incluindo Locke, se propuseram a tarefa de verificar como é que o homem pensa. Sem esta prévia observação, nenhum conhecimento seria seguro.

2. Feito este rápido quadro da vida cultural da época, vamos tentar ver agora como nele se situa a obra de Locke. As observações sobre o Ensaio..., que deixaremos para o fim, serão particularmente sucintas, pois os comentários em nota de rodapé que acompanham a sua leitura sublinharão criticamente os passos mais importantes, e tentarão esclarecer as passagens mais difíceis.

Desenvolveremos um pouco mais as posições políticas do filósofo e o seu enquadramento teórico, não só porque elas têm ainda hoje muito interesse, mas também porque condicionaram decisivamente a elaboração do Ensaio...

Começaremos por uma brevíssima nota biobibliográfica.

3. John Locke nasceu em 1632 e faleceu em 1704. Não seguiu a carreira universitária, nem foi professor de Filosofia, o que geralmente também aconteceu com os grandes pensadores seus contemporâneos. Era fora das escolas, em tertúlias ocasionais ou em associações formalmente instituídas, abertas, umas e outras, a

curiosos e autodidactas, que a nova ciência e a nova filosofia se foram afirmando.

Sem cuidados de família, e invulnerável, ao que parece, às setas de Cupido, dividiu toda a sua atenção e todo o seu tempo por uma larga gama de interesses e trabalhos: da administração pública às polémicas religiosas, do exercício da medicina, em que era formado, à pedagogia e à política.

Viveu durante um dos períodos mais turbulentos da história da Inglaterra, tendo participado activamente na vida pública, a partir de 1667. Às mudanças da situação política ficou a dever uma longa estada em França (1675-1679), onde cuidou da saúde débil, apreciou, como conhecedor, os excelentes vinhos, tomou anotações sobre a sua vida económica, e conheceu as filosofias de Descartes e de Gassendi; também essas mudanças o levaram a um longo desterro na Holanda (1682-1689).

Mau grado a militante intervenção nas lutas político-religiosas do tempo e a intransigente fidelidade aos pontos de vista e valores que foram consubstanciando a nascente mentalidade liberal, John Locke pugnou sempre por um espírito de tolerância que respeitasse a liberdade das crenças (não o ateísmo, pois entendia ser possível demonstrar a existência de Deus) e permitisse uma boa convivência entre as pessoas e as ideias. Este propósito, muito ajudado, aliás, por um temperamento calmo e afectivo, não o impediu de ter sido um implacável inimigo dos «papistas», cuja perseguição justificava por entender que constituíam um perigo para o Estado.

As preocupações críticas de Locke quanto ao conhecimento não incidiam, como foi comum na época, sobre questões físicas e matemáticas, mas sobre problemas que se levantavam no âmbito da teologia, da política, da pedagogia e até da economia e das finanças. O projecto da elaboração do Ensaio... nasceu, como relata, numa tertúlia em que discutia, com alguns amigos, temas de natureza teológica, e no momento em que todos se deram conta de que era necessário ver a forma como o homem pensa, antes de iniciar um conhecimento seguro sobre qualquer assunto. Isto distanciou-o dos seus pares na então recém-criada Royal Society,

designadamente de Newton, mas deu-lhe o mérito de ter sido o primeiro pensador moderno a ocupar-se de temas essenciais situados no âmbito do que hoje designamos por ciências humanas.

Locke escreveu do modo avulso, um pouco ao sabor das circunstâncias, mas perseguindo, perseverantemente, um mesmo e constante elenco de tópicos. Muitos dos seus escritos ficaram inéditos e a publicação dos restantes não foi regular nem sistemática.

A única obra propriamente filosófica que deu a lume foi o Ensaio..., que terminou em 1666 mas só publicou em 1690. Antes tinha saído uma versão resumida, em francês, editada, em 1670, por P. Coste, que Locke autorizou e reviu. Em vida do filósofo apareceram mais três edições, em que foi corrigindo, aperfeiçoando ou esclarecendo alguns pontos: em 1694, 1695 e, a última e definitiva, em 1700, que agora aqui se traduz.

Em 1677 veio a público *An Essay Concerning Toleration*, seguido, em 1689, da *Epístola de Tolerantia*, logo editada também, no mesmo ano, em inglês, a que se seguiram uma *Second* e uma *Third Letter*.

Em 1690 foram publicadas, em versão definitiva, os *Two Treatises on Government*. E em 1693 saíram os *Some Thoughts Concerning Education*.

4. Ocupemo-nos agora do nascimento das novas ideias políticas. Como já referimos, as navegações portuguesas e espanholas abriram a Europa a diversas formas de humanidade e a outras maneiras de organizar a vida social.

Foi por essa altura que se formou o mito do «bom selvagem»¹ e da correspondente e anticristã² concepção da bondade

¹ Locke aproveitou a notícia menos exacta que então circulava segundo a qual algumas tribos indígenas da América do Sul não tinham nenhuma ideia acerca de Deus, como argumento em favor da sua tese anti-inatista.

² Segundo o Cristianismo, o homem é originariamente bom e livre. Deus assim o criou, justamente com a Natureza, a que estava

natural do homem, que tamanha influência viria a ter na Pedagogia e na Política.

Tais perspectivas, aliadas à visão ontológica elementarista já apontada, levaram a um entendimento individualista e contratualista da sociedade que Locke e Hobbes teorizaram em termos diferentes mas paradigmáticos. (Pena que Hobbes, ao repudiar o mito da bondade natural do homem, não tenha levado na devida conta a doutrina de Santo Agostinho sobre o mal...)

Da conjugação entre o mito da bondade natural do homem e a visão individualista nasceu a utopia de uma ideal sociedade anárquica em que a máxima valorização dos direitos naturais de cada um seria automaticamente atingida por se ter alcançado, no exercício da cidadania, a perfeição a que uma longa habitação democrática e a suspensão das sujeições económicas haveriam de levar. Até lá, e enquanto os homens permanecessem presos às violências do seu egoísmo, manter-se-ia o império do «Estado de Direito» que seria, progressivamente, mais consensual e interiorizado.

5. Está obviamente fora de propósito uma análise circunstanciada das várias modalidades teoricamente dedutíveis da visão individualista e contratualista da sociedade, e da forma como elas se foram realizando ao longo da História. Menos oportuno seria ainda distinguir as doutrinas consoante o grau de aceitação da tese de que o homem é naturalmente bom. Limitar-me-ei, como disse, a um apontamento sobre as posições de Locke, sumariamente situadas no seu enquadramento teórico.

6. O principal problema político que se levantava ao filósofo, como a todos os grandes pensadores da época, era o da origem do Poder (não cuidemos agora de saber porquê). E este, no con-

fialmente ligado pelo corpo, para que fosse a sua doce morada. Foi pelo mau uso que fez da liberdade que o homem se degradou. Juntamente com ele decaiu a Natureza, que lhe é por essência solidária.

texto das ideias que acabámos de expor, só poderia aceitar-se como oriundo de um pacto ou contrato social firmado por homens naturalmente livres.

Acontece, porém, que esta liberdade natural pode ser entendida de várias maneiras, e tomada em diversos graus.

É o Cristianismo que a concebe nos termos mais radicais: logo a partir do primeiro momento da sua concepção, todos os homens e todas as mulheres, na sua qualidade de filhos de Deus, são titulares de um conjunto de direitos, prévios a qualquer pacto social, que os ordenamentos jurídicos e as decisões dos governantes deverão respeitar e mesmo promover, propiciando as condições para a sua efectiva realização. E isso porque esta igual e universal titularidade de direitos não implica uma igualdade natural: uns nascem fortes, outros fracos; uns defendem e impõem a sua liberdade, outros deixam-se submeter, e parece até que vieram a este mundo para ser mandados; uns têm a abundância do génio e irradiam luz, outros são tão pobres de espírito que parece entenderem menos aquilo que os cerca do que alguns animais. Não interessa agora tentar compreender estas injustas desigualdades naturais: saber se (do ponto de vista teológico) são todas fruto do Pecado ou se obedecem a insondáveis desígnios de Deus. Interessa, sim, sublinhar que, neste contexto teológico, a dignidade (não a bondade) do homem é natural porque lhe foi dada com o nascimento e deve por isso ser reconhecida e respeitada em todos os níveis da vida colectiva.

Vem a seguir o universalismo ético dos estoicos: quem tiver a virtude de se libertar das paixões que o amarram às coisas externas do mundo e assim usufruir a liberdade interior do seu espírito, aceitando o destino como decreto de uma providência divina que governa todo o Universo com clara inteligência, e por isso sabe o que convém a cada um, gozará de uma autonomia contra a qual a força do Estado nada pode e que, precisamente por isso, por assim lhe ser superior, os governos deverão respeitar.

E não valerá a pena apontar outras posições, menos radicais e coerentes, que também defendem a dignidade pré-social do homem.

O que interessa sublinhar é que a passagem de uma visão superior dessa dignidade para uma perspectiva meramente política levanta um problema muito delicado, que as mais das vezes se descure:

a) Por um lado, são as posições religiosas que mais profundamente determinam a mentalidade e a cultura dos povos, e consequentemente influenciam a ordem político-jurídica.

b) Mas por outro lado verifica-se que um pacto político é laico por sua natureza: as convicções religiosas, as posições metafísicas, a ideia enfim que cada qual faça de si e do mundo, não podem obviamente ser matéria de negócio nem de delegação.

7. Ora, esta segunda circunstância leva a uma sub-reptícia menorização das confissões religiosas relativamente à política. E isso, de duas maneiras:

a) porque remete as convicções religiosas para o foro da consciência individual (subordinando assim o culto público às conveniências da vida quotidiana das colectividades) e proíbe que elas entrem, enquanto tal, no confronto democrático das diversas posições políticas, restando apenas às religiões, para poderem intervir nesse confronto, o recurso de se apresentarem como «grupos de pressão», antipáticos e de má consciência, no seu puro voluntarismo;

b) porque assim fica aberto espaço para o aparecimento de ideologias que, agora em termos críticos e revolucionários — por denunciarem o que há de contraditório e limitado nos sucessivos e variados contratos sociais, ou seja, nas diferentes e sucessivas constituições dos Estados —, voltam de novo a subordinar a política aos valores religiosos, mas agora dessacralizados, desligados do seu suporte doutrinário e histórico; apoiados apenas, portanto, num dogmatismo fanático, apesar de agnóstico, que, por excessivo, devora as suas próprias boas intenções...

8. Desta forma se constituiu, por força dos pressupostos do individualismo político, esta paradoxal situação: a liberdade, a igualdade, a fraternidade e a justiça — valores cristãos que tinham sido laicizados para que a acção política pudesse processar-se

autonomamente — regressaram à função de princípios orientadores dessa mesma acção, mas valendo agora por si mesmos, no seu voluntarismo dogmático, que tanto pode exercer-se, de forma mais maleável, dirigindo um reformismo gradualista, como inspirar, e pretender legitimar, uma desmedida violência revolucionária.

9. Esta digressão, bem mais longa do que era meu intento, bastaria para que se entendessem as posições de Locke, se não fosse ainda necessário esclarecer a noção de contrato social.

Com efeito, a essência deste contrato não é fácil de entender: quem são os seus contratantes? O que os terá movido (ou deverá mover) a abandonar o estado de natureza? Ele tem, por um lado, uma vinculação à história: realizou-se, ou haverá de realizar-se, em determinado momento, com um determinado conteúdo. Mas, por outro lado, deve supor-se como parâmetro normativo: tudo na organização da vida colectiva deve processar-se como se, no seu início, tivesse havido um sempre renovável pacto político.

Nesta dialéctica entre utopia e realidade são possíveis duas posições extremas, de sinal contrário: ou se impõe pela violência do terror (que é a mais temível e, por isso, a mais eficaz forma de violência) o sacrifício dos hábitos mais arraigados e das mais espontâneas apetências sociais; ou se ensaia um reformismo demagógico e inócuo, sem a audácia das próprias convicções, e incapaz de garantir o mero cumprimento das leis, que acaba por desagradar a gregos e a troianos.

Para este dilema, além das soluções oferecidas pelas concepções contemporâneas de um «Estado de Direito» liberal (que na época não poderia, talvez, ser antevisto), só resta a opção por uma actuação teorizante e pedagógica, interessada em reformar as mentalidades antes das estruturas da vida pública, e certa de que o correcto e generalizado exercício da cidadania é prévio ao bom funcionamento de qualquer ordem democrática.

Foi este último caminho que Locke abriu.

10. O filósofo respeitou a tradição política da Inglaterra e comungou no bom senso pragmático do seu povo: não pôs em

causa a monarquia nem as prerrogativas da nobreza. Recordemos que nessa tradição pesava muito a Magna Carta, que foi um pacto político não individualista que os barões feudais impuseram ao rei, assim levantando uma barreira eficaz ao movimento absolutista que então despontava por toda a Europa.

Entendeu pois o filósofo que o contratante político ou cidadão de pleno direito era, nesse contexto, todo aquele que gozava de uma efectiva independência civil, vivendo sobre si, podendo pagar impostos, e tendo capacidade para servir na guerra e na função pública.

E considerou que aquilo que o levava ao contrato social era o propósito de ver defendidas a sua liberdade e a sua fazenda, mais cômoda, justa e eficazmente do que ele próprio o faria, contando só consigo. Desta forma juntou e igualou, num mesmo grupo, a nobreza e a burguesia.

Sustentava, apesar disso, o filósofo uma tese revolucionária que, no seu radicalismo, ameaçava solapar o seu compromisso contemporizador que assumirá; segundo ela, a única fonte inicialmente legítima da propriedade privada era o trabalho, que também deveria servir de critério à distribuição da terra. Deste modo condenava implicitamente a ética castrense, que valorizava as virtudes do guerreiro e aceitava as suas prerrogativas, designadamente quanto à apropriação violenta de bens; e afirmava expressamente o primado do novo homem moderno: o burguês esclarecido e operoso, o novo triunfador nos domínios da economia e da cultura.

11. O perfil da política moderna que despontava era, porém, polifacetado e dividido por tensões internas: tanto preconizava a tirania das maiorias, exposta à cobiça dos demagogos, como a tirânica eficiência dos tecnocratas, como o terrorismo dos revolucionários igualitaristas, como um liberalismo que sem dúvida melhor expressava e melhor poderia realizar os novos valores sociais.

Foi à definição teórica e à apologia desta linha liberal que Locke dedicou a sua vida. E toda a sua obra se subordinou a tal propósito.

12. Mesmo no plano gnosiológico está presente o seu liberalismo. A começar pela adopção do género ensaio. Um ensaio é mais o relato de uma investigação pessoal que se oferece ao leitor comum, para que passo a passo a possa acompanhar e sancionar, participando até, se o desejar, na sua correcção, do que a douta exposição de quem se titula como sábio e que selectivamente a dirige a potenciais discípulos. Também aqui, pois, o pressuposto liberal — e filosófico — de que cada um pode e deve pensar por si. De igual modo, uma posição liberal determinou a estrutura do Ensaio... Como veremos a seguir, Locke parte de uma tese anti-inatista. É que, em princípio, a existência de ideias inatas obriga à aceitação de vários dogmatismos: no plano do conhecimento abre curso a uma metafísica conceptualizadora e entificadora que minimizava a experiência; e no plano prático, designadamente na moral, na pedagogia e na política, justifica o uso de constrangimentos autoritários. A defesa de tal tese obrigou mesmo o filósofo a prejudicar a metodologia e a estrutura da sua investigação. Em vez de partir, sem preconceitos, para a observação da forma como o homem conhece, condicionou-a a dois pressupostos: que o problema gnóstico fundamental era o da origem do conhecimento, e que não havia ideias inatas. E é à tentativa de justificar o seu anti-inatismo que dedica o primeiro Livro do Ensaio..., seguindo ainda nele a metodologia de tradição aristotélica, ou seja, expondo e rebatendo as teses contrárias.

As Cartas sobre a Tolerância enunciam, de forma muito lúcida, os princípios de uma deontologia do exercício da cidadania numa sociedade plural. Enquanto no democratismo da Revolução Francesa se fala de fraternidade, e os revolucionários igualitaristas se tratam por camaradas — ficando, em ambos os casos, excluídos, como inimigos, os que a eles se não juntam —, Locke visa a pedagogia das virtudes cívicas que permitem a convivência pacífica e cooperante das diversas posições políticas e religiosas.

Também no plano pedagógico Locke pretende que a acção escolar leve a um efectivo e responsável exercício da liberdade própria. Quem não aprender a dominar-se, não será livre nem respeitará a liberdade dos outros. Para tanto, será legítimo recorrer,

se necessário, aos meios mais severos. Se isso não estivesse fora dos nossos propósitos de momento, seria curioso observar o percurso que esta pedagogia liberal, tida como condição de uma vida pública pacífica, levou até à pedagogia libertária própria de um individualismo anárquico e agressivo que certamente muito deve ao mito da bondade natural do homem.

III

1. Façamos, por último, como prometido, uma breve apresentação do Ensaio... que será completada pelas observações interpretativas e críticas que acompanham a sua tradução.

2. Conforme dissemos, ele obedeceu ao propósito de examinar como é que se processa o conhecimento humano. Por força das razões já apontadas, Locke subordinou essa investigação à tese anti-inatista, dando por isso prioridade ao problema da origem do conhecimento.

Dedicou todo o Livro I à justificação desse seu pressuposto. Recorreu para tanto a dois argumentos, aliás tipicamente modernos, que repetiu implacavelmente... Partiu do princípio de que a zona substantiva da personalidade humana era a consciência, e que era absurda a hipótese de haver um conhecimento inconsciente. Observe-se que esta postura coincidia inteiramente com a antropologia cristã e era também uma posição característica do individualismo.

Na verdade, para os cristãos, só as acções conscientes e voluntárias são pecaminosas ou dignas de mérito; mais, entendem que é o consciente e voluntário perfil moral que define a máscara, a pessoa que delinea a identidade em que cada um se reconhece e afirma.

No individualismo, por sua vez, só as decisões conscientes e livres podem autenticamente expressar a personalidade de cada um.

3. Deste anti-inatismo decorreu necessariamente um experimentalismo que a maioria dos manuais impropriamente apelida de empirismo.

No início do conhecimento humano estão pois os «dados imediatos da consciência» (como Bergson com precisão os nomeou), tanto de experiência externa como interna, ou as ideias simples de sensação e de reflexão, na terminologia equívoca de Locke. E é a partir da combinação de tais ideias simples que se forma o conjunto aberto das ideias complexas a que todo o nosso conhecimento, actual e potencial, se reduz.

4. Locke é exaustivamente minucioso no exame da formação dos vários tipos de ideias complexas, que também exaustivamente inventaria.

Mas ainda aqui, nas suas longas, repetitivas e por vezes fastidiosas análises, o preconceito anti-inatista está presente. É ele que obriga o filósofo à tentativa de reduzir todas as possíveis relações entre ideias, à inicial e objectiva apreensão das suas semelhanças e diferenças. Desta forma se diminuiria ao mínimo a actividade lógica da razão, assim lhe proibindo qualquer conhecimento apriorístico que o filósofo identificava, com menos rigor, a um conhecimento inato.

Note-se que esta minimização do espontâneo dinamismo racionalizador do sujeito do conhecimento não implica, como se compreenderá, a sua desvalorização existencial pois ela logo se afirma, em todo o acto de experiência, como sendo o seu suporte necessário.

É claro que a tentativa de explicar todas as operações lógicas em termos meramente associacionistas estava votada ao insucesso, por ser preconceituosa e unilateral. O próprio Locke foi obrigado a reconhecer que há relações formais que se apresentam como sendo uma espécie de apriorismo hipotético. Oijamos o que nos diz a propósito: É verdade, relativamente à ideia de triângulo, que os seus ângulos são iguais a dois rectos? Pois isso será também verdade em relação aos triângulos concretos que realmente existam (*An Essay...*, L. IV, Cap. 4, & 6). (Para maior desenvolvimento, ver o meu estudo «O Problema das Influências de Locke e de Hume em Kant», separata da Revista Portuguesa de Filosofia, 1967, Braga, T. XXIII, fasc. 2.)

5. Interessará ainda chamar a atenção para o facto de — ao contrário do que seria de esperar numa gnosiologia centrada na experiência, que logicamente deveria entender o conhecimento como sendo a apreensão de coisas existentes, assim como das suas relações, também objectivas — Locke distinguir quatro espécies, igualmente válidas e úteis, em princípio.

Entende que todo o conhecimento consiste na apreensão de um acordo entre ideias, que pode ser de quatro tipos: a) identidade ou diversidade («o azul não é amarelo»); b) relação («a soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180°»); c) coexistência ou conexão necessária («o aço é susceptível de receber impressões magnéticas»); d) existência («Deus existe»).

6. Por outro lado, são várias as vias que nos permitem chegar ao conhecimento: a) intuição (apreensão imediata do acordo ou desacordo entre ideias); b) demonstração (quando esse acordo ou desacordo só pode captar-se indirectamente, por intermédio de outras ideias); c) sensação (que nos permite conhecer a existência actual de coisas fora de nós).

7. Como vimos, para Locke só a visão directa da relação entre ideias nos dá conhecimentos certos, muito embora tal visão possa vir a ser alcançada por meio de uma demonstração.

O conhecimento sensitivo é meramente provável, ainda que suficientemente seguro para nos dar a garantia prática de que existe algo que nos é exterior.

Quanto ao conhecimento directo que temos de nós mesmos, que, talvez por ser directo, Locke considera também como intuitivo, o seu grau de certeza será igual ao do conhecimento sensível, segundo pensamos, pois, para o filósofo, tal intuição originariamente verifica-se como sendo simultânea com a experiência externa.

Assim, relativamente ao conhecimento fundamental, que é aquele que se refere a existentes — apenas o da existência de Deus é certo, uma vez que se obtém por via demonstrativa. A existên-

cia das coisas fora de nós e a nossa própria já o não são, embora o grau da sua probabilidade baste para a vida prática.

8. O que precede far-nos-á entender as posições de Locke relativas ao valor e aos limites do conhecimento humano que configura o que poderíamos apelidar de pragmatismo teológico. Diz o filósofo: «O Ser Infinito e Sábio que nos criou, e a todas as coisas, à nossa volta, organizou os nossos sentidos, faculdades e órgãos para a comodidade da nossa existência e para aquilo que temos a fazer aqui [...]. Não parece que Deus tenha querido que pudéssemos ascender a um conhecimento perfeito [...]. Nós somos dotados de fracas faculdades, mas elas nos bastam para descobrirmos nas criaturas o suficiente para nos conduzirem ao conhecimento do Criador e ao nosso dever. Assim como também para nos proporcionarmos as comodidades da vida.

É esse o nosso papel neste mundo». (Ensaio..., II, XXIII, 12).

9. Como acabamos de ver, o filósofo sublinha o valor burguês da comodidade, mas fala também do nosso dever.

E isso levanta um último e delicado problema a tratar nesta introdução: o da ética lockiana.

Locke defende com intransigente firmeza a tese de que é a fuga à dor e o desejo do prazer que comandam inexoravelmente toda a nossa vida. Defende ainda que a dor e o prazer são relativos e arbitrários: relativos porque variam de pessoa para pessoa; arbitrários porque não há nenhuma razão substantiva para que isto dê sofrimento e aquilo provoque alegria.

Sendo assim, não se vê como poderá o filósofo elaborar uma ética que não seja estreitamente hedonista.

Mas consegue-o, contra o que seria de esperar, e de forma muito hábil. A solução que propõe faz lembrar o célebre «argumento da aposta», de Pascal. Entende que é na comparação das dores e prazeres presentes, com as dores e os prazeres futuros, não só neste mundo como no outro (cuja existência, ao menos, se

haverá de ter como mais provável), que os homens encontrarão firmeza e lucidez para agirem conforme a razão, e, portanto, segundo o dever.

Esta tentativa de superar o hedonismo conservando os seus princípios mereceria largos comentários. Não o permite a circunstância. Limitar-me-ei a observar que a dor e o prazer futuros, porque só podem ser imaginados e não experimentados, têm uma força coactiva muito menor do que quando presentes, e que, portanto, apenas a força da vontade poderá apoiar a razão. Assim, o hedonismo ter-se-á esvaziado do seu espírito cedendo lugar a um ânimo próprio dos estoicos. Mas com um inconveniente muito grave: não podendo esse voluntarismo instrumental romper a barreira do egoísmo hedonista, facilmente poderá originar conflitos interiores, e comportamentos convencionais, ou mesmo hipócritas, todos contrários à ética.

E dou aqui por finda esta já tão longa introdução fazendo votos para que os leitores do Ensaio... lhe reconheçam algum préstimo...

Porto, Julho-Agosto de 1997

EDUARDO ABRANCHES DE SOVERAL

A TOMAZ HARBERT, MUITO ILUSTRE CONDE DE PEMBROKE E MONTGOMERY, BARÃO DE CARDIFF, ETC. *.

Meu Senhor,

Este trabalho que cresceu sob os vossos olhos benévolos e por vossa ordem se aventurou a correr mundo, deve ser agora posto, por direito natural, sob a protecção que, desde há anos, lhe prometestes. Não é porque eu acredite que possa algum nome, por mais ilustre, colocado no princípio de um livro, absolvê-lo das suas faltas. Tudo o que vem a lume terá de sustentar-se pelo mérito próprio ou pela generosidade do leitor. Mas porque a Verdade nada deseja mais do que ser escutada sem preconceito, e ninguém melhor do que Vossa Graça, que a conhece há tanto tempo, e tão bem, com Ela sabe privar, poderia dar-me disso garantias. Aliás, afastando-se esta obra dos caminhos conhecidos, arriscar-me-ia a que ninguém se desse ao trabalho de a ler, se o seu plano e os seus propósitos não tivessem merecido a aprovação do vosso alto espírito que tão longe avançou no conhecimento das coisas abstractas, para lá das opiniões comuns e daquilo que está ao alcance dos métodos ordinários. A acusação de Novidade é terrível para aqueles que julgam as cabeças dos homens como

* Tomás Herbert, oitavo Duque de Pembroke (1656-1733), Protector e amigo de Locke; amigo também de Berkeley que, vinte anos mais tarde, lhe dedicou igualmente o seu livro *Princípios do Conhecimento Humano*. Era presidente da Royal Society, em 1690, quando o *Ensaio* lhe foi dedicado.

julgam as suas perucas, conforme a moda, e sô consideram verdadeiras as doutrinas já correntes. Nunca a verdade colheu o voto da maioria quando se mostrou pela primeira vez: as novas opiniões são sempre suspeitas, e amiúde combatidas, pelo único motivo de não serem comuns. Mas a verdade, tal como o oiro, não o é menos por ter acabado de sair da mina. É no seu exame e contraste que deve fixar-se o valor e não qualquer antiga moda; e embora não tenha sido posta oficialmente em circulação, nem por isso deixa de ser genuína e tão velha como a Natureza. Disto podereis vós dar um bom exemplo, quando vos servirdes de dar a público mais algumas das vossas importantes descobertas de verdades até hoje desconhecidas. Tal razão bastaria, se outras não houvesse, para dedicar este *Ensaio* a Vossa Excelência. Mas acresce ser para mim uma grande glória o facto de algumas das ideias que apresento nesta obra se assemelharem a outras que se contêm no vasto e exacto e novíssimo sistema científico que haveis descoberto. O pouco que faço agora, sob o vosso patrocínio, poderá servir de anúncio, permiti que o diga, ao muito que o Mundo pode aspirar a conhecer de vós, se este *Ensaio* alguma coisa o interessar. Isto mostra o valor desta minha oferta; é tal como a de um pobre homem que oferece ao vizinho poderoso um modesto ramo de flores ou um cesto de fruta, mas que este não deixa de receber agradecido, apesar de nada acrescentarem ao que possui. As coisas mais insignificantes revestem-se de valor quando são oferecidas com respeito, estima e gratidão: e eu tenho tantos motivos para experimentar, no mais alto grau, estes sentimentos por Vossa Graça, que ousaria dizer que, na medida em que tais sentimentos enriquecem os presentes, vos oferto a mais preciosa das dádivas. E disso estou certo, da obrigação em que estou de não perder nenhuma oportunidade para vos agradecer os inúmeros favores com que me cumulastes; favores que, para além do seu valor próprio, muito mais me

obrigaram pela afeição, delicadeza e outras circunstâncias penhorantes que nunca deixaram de os acompanhar. Mas, mais do que tudo isso, permiti que vos agradeça a vossa estima, o interesse que tendes por mim, e, se tanto ousar, a vossa amizade. E não é presunção minha referir publicamente estes sentimentos que tanto me honram, uma vez que vós próprios os manifestastes na minha ausência; silenciá-los é que seria ingratidão. De uma coisa estou certo, portanto: de que seria destituído de todo o entendimento embora escrevendo sobre o *Entendimento*, se me não confessasse extremamente sensível a esses favores, e não aproveitasse a oportunidade para testemunhar publicamente quanto devo estar grato e quanto sou,

Meu Senhor,
O Vosso mais humilde e obediente servidor,

JOHN LOCKE

CARTA AO LEITOR

Deposito nas vossas mãos o que foi o entretenimento de algumas das minhas horas de ócio. Se tiver a sorte de o livro vos distrair e de experimentardes, ao lê-lo, metade do prazer que senti quando o fiz, não lamentarei mais o vosso dinheiro do que lamento os meus trabalhos. Mas não se presume que isto é um elogio da minha obra: por tê-la escrito com prazer não se conclua que a admiro tal como ficou. O que persegue caça miúda não se diverte menos do que aquele que busca animais nobres. Aliás, muito pouco conhecerá o tema deste livro – o *Entendimento* – quem não souber que ele é não só a mais alta faculdade da alma mas aquela cujo exercício produz maior e mais continuada satisfação. As suas perseguições atrás da verdade são também uma espécie de caça que por si só nos prende e seduz. Cada descoberta é um degrau no progresso do saber; e à sua novidade junta-se o que, pelo menos relativamente ao tempo presente, é também uma perfeição.

O entendimento, tal como a vista, apreendendo os objectos, só pela sua própria luz, não pode deixar de se regozijar com aquilo que descobre e importar-se muito pouco com as coisas que deixou escapar, porque essas lhe são desconhecidas.

Todo aquele que não deseja depender das opiniões que a sorte lhe trouxe, mas se empenha em procurar a verdade, sempre encontrará nessa busca alguma satisfação; e por muito pouco que venha a obter, nunca dirá que perdeu o seu tempo.

Este é, caro Leitor, o entretém daqueles que dão asas livres aos próprios pensamentos, e que, quando escrevem, lhes vão na peugada. Entretém que não deveis invejar-lhes; pois podereis, ao ler, seguir também o curso das vossas ideias. É aliás a essas ideias – se verdadeiramente vossas e não recebidas, à sorte, dos outros – que eu próprio me refiro também. De que serviria saber o que diz ou pensa alguém que não diz nem pensa senão aquilo que outro lhe sugere? Se julgais por vós próprios, estou certo de que julgais honestamente e não ficarei chocado nem me ofenderei com as censuras que fizerdes à minha obra. E embora esteja seguro de que nada há neste tratado que eu não tenha por verdadeiro, nem por isso deixo de me considerar sujeito ao erro, como qualquer um, e de saber que o meu livro se salvará ou não, conforme o que vós, e não eu, pensardes dele. Se pouco encontrardes de novo e de importante não deveis queixar-vos de mim; não escrevi para os que dominam a matéria e conhecem perfeitamente o próprio entendimento, mas para minha instrução e de alguns amigos pouco versados no tema.

Se me é permitido, farei a breve história deste *Ensaio*. Estando certo dia reunido em minha casa com cinco ou seis amigos meus a discutir sobre assunto muito deferente deste *, cedo chegámos a um ponto da extrema confusão; isso levou-me a pensar que seria prudente saber primeiro quais as aptidões do espírito humano, e que *objectos* estão ao seu alcance, antes de nos abalancharmos ao conhecimento de matérias tão complexas como aquelas que então nos ocupavam. Foi o que propus, com geral assentimento.

* O episódio aqui recordado ocorreu provavelmente no Inverno de 1670-71, contando Locke 39 anos; segundo anotações de um amigo (James Tyrrel), presente à reunião, num exemplar do *Ensaio* hoje no Museu Britânico, a discussão versou sobre os «princípios da moralidade e a Religião revelada».

E desde logo ficou combinado que esse seria o tema das nossas primeiras investigações. Acudiram-me então ao espírito alguns pensamentos desordenados que passei ao papel com vista à nossa reunião seguinte: foram eles que constituíram o início do presente Discurso que assim começou por um mero acaso e se foi continuando por estudo; escrito sem continuidade nem ordem; esquecido e negligenciado por longos períodos; mas logo retomado, conforme a minha disposição e as oportunidades o permitiam; e, por fim, durante um longo repouso a que o estado da minha saúde me obrigou*, posto na forma e ordem em que se encontra agora.

Esta descontinuidade foi responsável, além do mais, pelos seguintes defeitos contrários: por ter dito de mais e por ter dito de menos. Quando achardes que não fui completo, sentir-me-ei grato pelo vosso desejo de que fosse mais longe; mas se o livro vos parecer demasiado volumoso, deveis queixar-vos da matéria de que trata: quando peguei na pena imaginava que tudo caberia numa folha de papel; mas à medida que ia entrando no assunto, novos e insuspeitados aspectos se desdobravam diante dos meus olhos: e foi assim, insensivelmente, que a obra chegou ao tamanho que tem agora. Não negarei que seria possível fazer um volume mais pequeno, que algumas partes poderiam ser resumidas, e que a maneira como foi escrito, com longos intervalos, deu origem a repetições. Mas confesso francamente que não tenho agora disposição para o fazer mais curto.

Não ignoro, todavia, quanto menosprezo a minha própria reputação ao dar o livro a público com tais defei-

* Foi na Holanda, onde permaneceu entre 1683 e 1689, que Locke deu o *Ensaio* como pronto para publicação. Anote-se, todavia, que em carta datada de 1679 já dizia tê-lo concluído, observando curiosamente: «Penso bem demais do meu livro, que já terminei, para que o deixe sair das minhas mãos, a correr mundo».

tos, especialmente capazes de desgostar os leitores exigentes, que são os que mais aprecio. Mas aqueles que sabem que a preguiça se contenta com qualquer razão, desculpar-me-ão por só ter usado um argumento poderoso. Não alongarei por isso a minha defesa dizendo que uma mesma noção, tendo vários aspectos, poderá vantajosamente ser tratada nas várias partes de um discurso, o que aqui muita vez se verifica. Mas, independentemente disso, deverei confessar francamente que me aconteceu demorar no mesmo argumento e expressá-lo de maneiras diversas com uma intenção muito diferente – é que eu não pretendo publicar este Ensaio para os entendidos; eu próprio me declaro discípulo de tais mestres do pensamento que nada têm portanto a esperar dele: dedico-o, sim, aos homens da minha medida, sem especial qualificação; e para esses admito que possa ter interesse o trabalho a que me dei de lhes tornar familiares algumas verdades que pela sua dificuldade própria, ou por virtude de preconceitos, não apreenderiam facilmente; de facto, alguns objectos têm de ser encarados sob vários aspectos, e sempre que se apresentam ideias novas (como julgo serem algumas das que trata este livro), ou nos afastamos dos caminhos comuns, torna-se necessário ter presente que é difícil fazermos-nos compreender. Quantas vezes não acontece que uma frase obscura se esclarece só porque empregámos outras palavras, muito embora depois se reconheça serem indiferentes as palavras e se chegue a não perceber por que foi mais fácil o entendimento da segunda proposição. Mas nenhuma coisa fere da mesma maneira a imaginação de cada um dos homens. As nossas ideias não divergem menos do que o nosso paladar, e pensar que todos aprendem a verdade de igual maneira é o mesmo que admitir que todos se alimentam comendo os mesmos pratos. Embora o alimento seja o mesmo, e saudáveis aqueles a quem se destina, haverá que prepará-lo segundo o gosto de cada um se quisermos

que todos o comam. Por ser assim, os próprios que me exortaram a publicar esta obra me aconselharam a dá-la a lume tal como estava. E esta é uma prevenção que quero fazer a todos aqueles que se derem ao trabalho de ler o livro: que não partiu de mim a iniciativa de o trazer a público, nem de lhe manter a forma que tinha. Aliás, tenho tão pouco gosto em ser autor da obra impressa* que não teria editado este Ensaio – confinando a sua leitura aos amigos para quem comecei a escrevê-lo – se não fora a presunção de que teria, para outros mais, a mesma utilidade que teve para mim. Desta sorte, a minha vinda a público impõe-me que seja tão útil quanto possível, para o que deverei tornar fácil e claro, a todos os leitores, o meu pensamento. E prefiro correr o risco de enfadar nalguns passos do meu livro os leitores mais qualificados, a não esclarecer devidamente aqueles que estão menos habituados a especulações ou têm o espírito cheio de preconceitos.

Poderei ser censurado por vaidoso e insolente ao pretender, como digo, ser útil ao público, para mais numa época de tantas luzes como a nossa. Mas eu direi francamente que mais vaidosos e insolentes são aqueles que publicam uma obra, apesar de a sua modéstia os levar a reconhecer que nenhum interesse tem para os outros, nem para si próprios. Esses, sim, faltam ao respeito que devem ao público. Embora o meu livro não seja afinal do género destes, nem por isso a minha intenção deixará de ser louvável e de me absolver do pouco valor que ele tenha. Este pensamento servir-me-á de escudo contra as inevitáveis censuras que receberei; os melhores escritores não se livraram delas; os princípios, as noções e os gostos dos homens são tão diferentes que é extremamente difícil encontrar-se

* Só em 1686, já com 54 anos, Locke publicou escritos seus, e, ainda assim, como colaborador anónimo da *Bibliothèque Universelle* de Le Clerc.

um livro que a todos agrade ou desagrade sem excepção. Eu sei que a época em que vivemos não é das menos esclarecidas, e que por isso não será muito fácil agradar-lhe. Se não tiver portanto essa boa sorte, que ninguém me condene.

Como francamente o confessei já, este Tratado não se destinava, de princípio, ao público em geral, mas a uma meia dúzia de leitores. Se todavia acontecer que alguém o critique com dureza e azedume, esteja seguro de que o fará impunemente, porque não gastarei tempo a responder-lhe. Ficarei sempre com a satisfação de ter procurado a verdade e de ter querido ser útil. Sem dúvida que a comunidade actual dos sábios se encontra enriquecida com os autores de obras monumentais que a posteridade olhará sempre com admiração. Mas nem todos podem aspirar a ser um Boyle*, ou um Sydenham**; e numa altura em que brilham mestres como o grande Huygens***, e o incomparável Sr. Newton e outros da mesma estatura, já é ambição bastante a de ser um simples operário aplicado a limpar e desobstruir de velharias o caminho do saber. Certamente que este estaria mais avançado em todo o mundo, se as pesquisas dos homens industriais e cheios de engenho não fossem prejudicadas pelo uso erudito mas fútil de palavras ininteligíveis e pedantes que foram introduzidas na Ciência, e aí utilizadas como se elas próprias constituíssem uma arte; de tal forma que a Filosofia – que

* Roberto Boyle (1626-91), filho do I.º Duque de Cork, fundador das «Conferências Boyle» que foram iniciadas com a obra «Demonstração da Existência e dos Atributos de Deus» de Samuel Clarke. Foi amigo de Locke, que lhe editou uma obra intitulada *História do Ar*, tendo nela acrescentado observações meteorológicas da sua lavra.

** Tomás Sydenham (1624-89), um dos maiores nomes da história da Medicina, íntimo de Locke e de Boyle.

*** Cristiano Huygens (1629-93), matemático e físico holandês.

não é mais do que o verdadeiro conhecimento das coisas – foi considerada indigna ou incapaz de ser admitida como tema de conversas cultas e de bom gosto. Há tanto tempo que certas formas de falar, vagas e sem sentido, são tidas por mistérios da ciência, e que palavras difíceis e mal usadas, com pouco ou nenhum significado, são impostas como sendo o conhecimento mais profundo e a mais alta especulação – que não será fácil convencer os que empregam tal linguagem, e quantos se habituaram a ouvi-la, que ela serve de capa à ignorância e é obstáculo ao verdadeiro saber. Atacar este santuário de vaidades e ignorância é pois um grande serviço que se presta ao conhecimento humano. Ser-me-á perdoado, por tal motivo, que tenha desenvolvido tanto este assunto no Livro Terceiro. Na verdade, são muito poucos os que admitem que as palavras os podem enganar e que a linguagem própria das seitas em que militam carece de ser examinada e corrigida. E eu tive, assim, de aí mostrar claramente que nem os erros inveterados nem a preponderância da moda servem de desculpa àqueles que se não preocupam com o sentido das próprias palavras e não suportam que se inquiria o significado das expressões que usam.

Tive conhecimento de que um breve Epítome deste Tratado*, vindo a público em 1688, foi condenado por alguns que o não leram só porque nele se negavam as *ideias inatas*; muito precipitadamente se teria então concluído que, ao negarem-se as ideias inatas, igualmente se negaria a noção de espírito, assim como as provas da sua existência. Mas se alguém tiver a mesma prevenção ao iniciar a leitura

* Esse epítome foi publicado na *Bibliothèque Universelle de Le Clerc* (Amsterdão, Janeiro, 1688) mais de dois anos antes do aparecimento do *Ensaio*, com o seguinte indicativo: «Extrait d'un livre Anglois qui n'est pas encore publié, intitulé: *Essai Philosophique concernant l'Entendement, ou l'on montre quelle est l'étendue de nos connaissances certaines, et la manière dont nous y parvenons*».

do meu livro, peço-lhe que a leve até final; e então ficará convencido, assim o espero, de que repudiar falsos fundamentos não é prejudicial mas vantajoso para a verdade, que nunca é tão ferida e ameaçada como quando a falsidade com ela se mistura ou lhe serve de fundamento.

Adenda à Segunda edição:

O editor não me perdoaria se eu nada dissesse sobre esta segunda edição que ele prometia expurgar de tantos erros que deformavam a primeira. Também gostaria que anunciasse um novo capítulo relativo à *Identidade*, assim como vários acrescentamentos e emendas noutros lugares. Deverei esclarecer que não se trata, na maior parte, de modificações do meu pensamento, mas de alterações formais que visam torná-lo mais explícito e claro.

Deverei exceptuar unicamente as alterações que fiz no Livro II, Cap. XXI.

O que aí tinha escrito sobre a Liberdade e a Vontade teria de ser revisto com a atenção de que eu fosse capaz; trata-se de matéria que desde sempre preocupou os sábios com os seus problemas e dificuldades, que tem dado origem a perplexidades no domínio da moral e da religião, e que constitui portanto a zona do saber em que aos homens mais interessa ficarem claramente instruídos. Por virtude de um exame mais minucioso da forma como trabalha o entendimento humano, e em conformidade com uma observação mais rigorosa dos motivos e perspectivas que o orientam, há, de facto, fundamento para algumas alterações do que escrevi sobre o que determina, em última instância, o *Querer*, relativamente a todas as acções voluntárias. E posso fazê-lo publicamente com tanta facilidade e franqueza como aquelas de que usei quando publiquei anteriormente o que então me parecia certo, pois sinto-me

mais obrigado a corrigir-me a mim próprio do que aos outros, quando verificar que a Verdade foi ofendida. É só a Verdade que verdadeiramente me interessa, e estarei sempre disposto a recebê-la, venha de onde vier.

Mas, apesar desta minha prontidão e gosto em abandonar o que se me revela errado à primeira evidência, deverei confessar que não tive a sorte de encontrar alguma luz nas críticas que fizeram ao meu livro, e que nenhuma das objecções levantadas justifica a mínima correcção. Seja porque a matéria de que trato requer, muita vez, mais reflexão e tempo do que os leitores apressados ou preconceituosos estão dispostos a dispensar-lhe; seja porque a minha expressão é obscura e a maneira de tratar das questões dificulta, aos outros, a sua intelligência — a verdade é que o meu pensamento foi falseado muita vez e eu não tive a fortuna de ser sempre devidamente entendido.

Disso me deu prova bastante o engenhoso autor do *Discurso sobre a Natureza do Homem**. Pelo polimento das suas expressões e pela candura característica dos que pertencem à sua Ordem não me foi possível admitir que o Autor tivesse fechado o prefácio com uma insinuação segundo a qual, por virtude do que escrevi no cap. XXVII do Livro II acerca da terceira regra a que os homens devem submeter as suas acções, eu teria querido fazer da virtude vício e do vício virtude, a menos que tenha interpretado mal o meu pensamento; o que não teria acontecido se tivesse reparado qual era a questão em causa e qual o objecto do capítulo, claramente enunciado na secção quarta e nas seguintes. Na verdade, eu não pretendia apresentar aí regras de moral mas mostrar a natureza e origem das ideias morais, e enumerar as normas que os homens observam nas relações morais, por esse mundo além, sejam essas normas verdadeiras ou falsas; essa diversidade «não altera a natureza das

* Lowde.

coisas», embora os homens julguem em geral as suas acções e as considerem boas ou más, conforme os costumes do seu país e de acordo com as suas crenças pessoais.

Se o Autor se tivesse dado ao incómodo de reflectir no que eu disse na secção 18, Cap. II do Livro I, e nas secções 13, 14, 15 e 20 do Cap. XXVIII do Livro II, teria percebido o que penso sobre a eterna e inalterável natureza do bem e do mal e sobre aquilo a que chamo virtude e vício. Se tivesse, pois, reparado que naquela passagem me propunha só expor, como matéria de facto, aquilo que os *outros* chamam virtude e vício, não teria encontrado razão para protestos. Penso, assim, que não erro ao dizer que uma das regras seguidas, no mundo, para fundamento ou medida das acções morais é precisamente a de classificar as acções de virtudes ou vícios conforme o apreço e reputação de que gozam, nas várias sociedades, certas classes de actos humanos. E por muita autoridade que na matéria o Autor reconheça ao seu *Dicionário de Inglês Antigo*, creio bem (aceitando sem mais que ele pudesse servir de juiz) que nele não se dirá que uma mesma acção considerada virtuosa, e assim chamada em determinado lugar, não possa, numa outra parte do mundo, ser tida por vício e como tal denominada. Ter notado que os homens atribuem os nomes de «virtude» e de «vício» conforme essa regra da Reputação foi tudo quanto afirmei e quanto poderá servir de fundamento à acusação de que transformei a virtude em vício e o vício em virtude. Mas o bom homem faz bem, e é fiel à sua profissão, estando alerta e dando o alarme mal veja qualquer frase que, tomada em si mesma, isoladamente, lhe soe mal e pareça suspeita.

Por tal zelo, compreensível nas suas funções, lhe perdoei a citação que fez de palavras minhas (secção II do Cap. XXVIII): «Mesmo nas exortações dos mestres inspirados se apelou sem receio para o que gozava comumente de boa reputação» (Filipenses, IV, 8), sem ter em

atenção o texto que imediatamente as precede e lhes dá sentido: «Pelo que, apesar da corrupção dos costumes, os verdadeiros contornos da lei da natureza, que deve ser a regra da virtude e do vício, estavam tão bem preservados. Por isso, *mesmo nas exortações dos mestres inspirados*, etc.». Por estas palavras, e pelo resto daquela secção, se compreende claramente que não recorri à passagem de S. Paulo para provar que a medida genérica por meio da qual os homens aferem, através do mundo, da virtude e do vício, é constituída por aquilo que, no interior de cada sociedade, se costuma considerar como sendo o bem ou o mal; mas, muito pelo contrário, para mostrar como, apesar disso, e por motivos que então aduzi, os homens se não afastam muito, ainda assim, na classificação das suas acções, da Lei Natural; só esta é, repito, a regra inalterável das suas acções e o critério que permitirá apelidá-las de virtudes ou de vícios. Tivesse o Sr. Lowde atentado nisto e não veria motivo para dar àquela passagem uma interpretação diversa da minha; nem para os comentários que a propósito fez. Mas eu espero que esta segunda edição o satisfaça neste ponto e a matéria fique tão claramente exposta que não tenha mais motivo para escrúpulos.

Embora me veja forçado a não aceitar as apreensões que manifestou no final do seu Prefácio relativamente ao que disse sobre a virtude e sobre o vício, já outro tanto se não verifica no que respeita ao que escreveu no terceiro capítulo do seu livro (pág. 78) acerca da «inscrição natural e das noções inatas», pois estou mais de acordo com esse ponto do que poderia pensar. Não devo impedi-lo de pôr, como pretende, a questão à sua maneira (pág. 52), tanto mais que se não afastou da forma como eu próprio tratei do assunto. Na verdade, conforme diz, «as noções inatas são coisas condicionais que dependem da concorrência de várias circunstâncias para que a alma as manifeste»; e relativamente a essas «noções inatas, impressas ou gravadas» (nada

diz quanto às *ideias inatas*) é igualmente aceitável o pouco que afirma – que há certas proposições que sendo embora desconhecidas ainda da alma no princípio, quando o homem nasce, «pela assistência dos sentidos externos e com a ajuda de alguma e prévia preparação cultural», acabarão por ser apreendidas por ela posteriormente, do mesmo modo que as verdades por elas encerradas; foi isto, aliás, que afirmei no Livro Primeiro.

Com efeito, presumo que por «manifestação dessas noções pela alma», o Autor não pretende significar nada mais do que o facto de a alma começar a conhecê-las; de outra forma, tal expressão ser-me-ia ininteligível, e teria a agravante de poder insinuar, equivocadamente, que tais noções estariam no espírito antes «de a alma as manifestar», ou seja, antes de serem conhecidas; enquanto que, na verdade, nada há no espírito que lhes respeite antes do seu conhecimento, salvo a capacidade para esse conhecimento, quando «a concorrência daquelas circunstâncias» – que o nosso engenhoso Autor considera necessárias «para a sua manifestação pela alma» – as traz ao nosso conhecimento.

É isto que encontro expresso na página 52 quando diz: «Estas noções naturais não se encontram de tal maneira impressas na alma que se manifestem necessariamente a si mesmas (inclusive nas crianças e nos idiotas) sem qualquer auxílio dos sentidos externos; ou sem a ajuda de algum conhecimento prévio». Aqui admite que as noções se *manifestam em si mesmas*, mas na página 78 escreve que «são manifestadas pela alma». Quando ele explicar a si próprio e aos demais o que quer significar com as expressões «a alma manifesta as ideias inatas» e «as ideias inatas manifestam-se a si próprias», e esclarecer ainda quais são «as circunstâncias prévias e o conhecimento anterior» que conduzem à sua manifestação – reconhecerá finalmente, assim o espero, que feita excepção do facto de chamar «manifestação de noções» ao que eu chamo, mais simples-

mente, «conhecer», há inteiro acordo entre nós sobre a matéria. Tenho assim razões para pensar que a referência feita ao meu nome neste ponto se deve ao prazer que teve em falar cordialmente de mim, o que muito reconhecidamente agradeço, assim como todas as restantes alusões amáveis à minha pessoa, sem embargo de reconhecer que me distingue com títulos que não mereço, generosidade, aliás, de que outros escritores partilham.

(Este parágrafo é acrescentado nas edições póstumas:

Há tantos casos de má compreensão da minha obra que eu sou obrigado a uma das duas conclusões seguintes: ou o meu livro foi escrito com a clareza suficiente para ser entendido por todos que o leiam com a atenção e a abertura de espírito indispensáveis a quantos se dão ao trabalho e à perda de tempo que qualquer leitura implica e nada tenho a emendar, ou foi escrito de forma tão obscura que não vale também a pena estar a corrigi-lo. Qualquer que seja, destas duas hipóteses, a verdadeira, só eu lhe sofrerei as consequências. E não incomodarei os meus leitores com a resposta às principais objecções que me fizeram, já que é minha convicção que quem as tomar por suficientemente importantes para se preocupar em saber se são verdadeiras ou falsas, será capaz de ver, se nos entender bem a mim e ao meu oponente, que o que lá é dito ou não tem fundamento ou então não é contrário à minha doutrina.)

Se qualquer outro autor, cuidadoso em não perder nenhum dos seus bons pensamentos, publicou críticas ao meu *Ensaio*, honrando-o inclusive ao entender que se não trata de um simples ensaio, deixo ao público o encargo de lhe agradecer o trabalho, se de tal o julgar merecedor; pela minha parte, não perderei tempo na tarefa pouco caridosa de diminuir o prazer que tais críticos se deram a si mesmos ou ofereceram aos outros, ao refutarem apressadamente o que escrevi.

Os Editores, ao prepararem a quarta edição do *Ensaio*, pediram-me que fizesse as correcções e aditamentos que jul-

gasse convenientes. Assim o fiz, aqui e além. Mas não são de molde a exigirem uma prevenção e uma justificação, salvo uma única alteração, que muito importa entender bem, e que é a seguinte: embora a expressão *ideias claras e distintas* seja de uso corrente, temo que não seja bem entendida por grande parte daqueles que a usam; e admito que difficilmente alguém se preocupará em determinar-lhe o sentido exacto; é por isso que prefiro substituir as palavras *claro* e *distinto* por *determinado*; considero, na verdade, que este termo traduz melhor o meu pensamento; por *determinado* entendo qualquer objecto quando presente ao espírito, ou seja, tal como é actualmente visto ou apreendido. Nesta conformidade, entendo que será adequado chamar a uma ideia *determinada* quando ela aparece *objectivamente* ao espírito, idêntica a si mesma em qualquer momento, e ligada, consequentemente, sem qualquer variação, a um nome ou som articulado que será o sinal permanente e preciso desse preciso objecto mental, ou seja, dessa *ideia determinada*.

Mas, expliquemo-nos melhor: por *determinado*, quando o termo é aplicado a uma ideia simples, pretendo significar aquilo que o espírito vê ou contempla em si mesmo quando ela lhe está presente; por *determinado*, quando se trata de uma ideia complexa, entendo um conjunto objectivo de ideias simples ou mesmo complexas, que o espírito sempre contempla quando essa ideia lhe está presente, espontaneamente, ou pode vir a estar por ter sido proferido o termo que a designa. Digo *pode* porque são muito poucos aqueles que têm o cuidado de não usar nenhuma palavra sem que o seu espírito contemple a ideia precisa a que o mesmo respeita. Esta falta de cuidado é causa de um sem-número de confusões nos pensamentos e nos discursos dos homens.

Eu sei que nenhuma língua possui todas as palavras necessárias aos pensamentos e discursos dos homens. Mas isso não impede que cada um só use um termo quando lhe

corresponder, no seu espírito, uma ideia determinada, e se mantenha fiel a esse sinal que adoptou para a designar, ao menos durante o mesmo discurso. Quando tal não faz, ou não pode fazer, será vão o seu esforço de aclarar e distinguir ideias e nada haverá a esperar, salvo obscuridades e confusões.

Foi por isso que preferi o termo *determinado* à expressão *claro e distinto*. E no momento em que os homens tiverem conseguido ideias determinadas de tudo o que é objecto das suas reflexões, investigações ou diálogos, desaparecerá grande parte das suas dúvidas e disputas, pois a maioria das perplexidades e controvérsias depende do uso incerto das palavras, ou (o que é o mesmo) das ideias *indeterminadas* que com as palavras se designam. Por isso, repito, escolhi a expressão *ideia determinada*, pretendendo significar com ela: a) qualquer objecto immediato do espírito que este apercebe e tem diante de si, distinto do som que usa para lhe servir de sinal; b) que tal ideia, assim determinada, isto é, que o espírito tem em si, e conhece, e em si vê, é invocada por um certo e preciso nome, cujo sentido exacto é, por sua vez, essa mesma ideia determinada. Se os homens dispusessem de ideias tais nas suas pesquisas e discussões, poderiam, simultaneamente, conhecer os limites das mesmas e evitar grande parte das querelas que se levantam entre si.

Entenderam por fim os Editores que seria necessário advertir o leitor de que esta edição foi aumentada com dois capítulos inteiramente novos, um sobre a *Associação das Ideias* e outro sobre o *Entusiasmo*. Estes capítulos, assim como outros acrescentos de vulto, foram publicados separadamente para evitar, por sua causa, a compra de todo o livro; da mesma forma se procedeu quando da segunda edição.

Na sexta edição, quase nada se acrescentou ou emendou; e a maior parte do pouco que há de novo encontra-se no Cap. 21 do Livro II, pelo que qualquer o pode transcrever, com pouco trabalho, nas margens das páginas das edições anteriores, se entender que vale a pena.

INTRODUÇÃO *

1. Uma vez que é o *Entendimento* que eleva o homem acima dos outros seres sensíveis, lhe dá as vantagens de que goza e lhe permite o domínio que sobre eles tem – certamente que o seu estudo é merecedor de todo o interesse e digno da maior aplicação. O entendimento, tal como os olhos, embora nos permita ver e compreender todas as outras coisas, não se apercebe a si próprio; e é precisa muita arte e esforço para colocá-lo à distância que lhe permita constituir-se um objecto para si mesmo. Mas, quaisquer que sejam as dificuldades que barrem o caminho desta investigação, e haja o que houver capaz de nos ocultar teimosamente a nós próprios, estou certo de que toda a luz com que pudermos iluminar os nossos próprios espíritos, todo o conhecimento que obtivermos sobre o nosso próprio entendimento, nos dará a maior alegria e nos permitirá ainda grandes progressos no conhecimento das restantes coisas¹.

2. É meu propósito investigar qual é a origem, a verdade e a extensão do *conhecimento humano*, e quais são os

* Foi aqui seguida a tradução francesa de Coste (revista por Locke) que separa a Introdução do Livro I.

¹ Compare-se com a posição de Descartes. A prioridade que, tal como o filósofo francês, Locke dá à gnosiologia, não decorre das exigências de uma dúvida metódica universal, nem da intenção de unificar o saber mediante a utilização de um método só; está na sequência de uma atitude pragmática e existencial.

fundamentos e graus da *crença*, da *opinião* e do *assentimento*. Todavia, não me prenderei, por ora, com as condições físicas do espírito, nem me imporei o pesado encargo de determinar em que consiste a sua essência. Tão-pouco pretenderei saber por virtude de que movimentos do nosso espírito ou de que alterações do nosso corpo temos sensações ou ideias; ou esclarecer, sequer, se a formação de todas, ou de algumas dessas ideias, depende ou não da matéria².

Tais especulações, embora curiosas e cheias de interesse, estão por enquanto fora do meu caminho. Basta-me, para já, considerar as faculdades cognitivas do homem e a forma como este as utiliza para conhecer os objectos com que entra em contacto. E não terei perdido o meu tempo se, por virtude deste método simples e histórico³, conseguir saber algo acerca da forma como o nosso entendimento chegou às noções de que dispomos, ou puder marcar alguns limites ao nosso conhecimento certo, ou aprender os fundamentos das opiniões. É muito grande, de facto, a variedade das opiniões que os homens abraçam por esse mundo, seguros e confiantes; e aquele que atentar, por um lado, nas oposições que há entre elas, e observar, por

² Repare-se que Locke, pondo assim de lado os planos psicofisiológicos e ontológicos do conhecimento, se aproxima de uma atitude transcendental mais tarde assumida por Kant e por Edmund Husserl.

Foi nisso contrariado pelo seu empirismo atomista e associacionista, em grande parte sustentado por ser anti-inatista; o inatismo, como se observou na Introdução, foi uma tese que, no plano ideológico, o filósofo não podia aceitar.

³ Trata-se, efectivamente de método *histórico* e não *genético*; Locke não pretende marcar fases de desenvolvimento no processo cognitivo do homem (preludiando Piaget), mas fazer efectivamente a sua história, ou seja, mostrar a forma como cada homem chegou aos conhecimentos que em dado momento possui, e, transpondo esse mesmo objectivo para o futuro, mostrar como (e até onde) esses conhecimentos poderão ser aperfeiçoados e ampliados.

outro, a leviandade e devotamento com que são aceites, e a ansiosa determinação com que são mantidas, poderá legitimamente supor que nada há de absolutamente verdadeiro, ou que o homem não tem meios de atingir seguramente a verdade⁴.

3. É por isso muito importante conseguir determinar a fronteira que separa o conhecimento propriamente dito da simples opinião, e estabelecer, nesta, regras para aferirmos do seu grau de credibilidade. Para tanto, proponho-me o seguinte método:

1.º investigar qual seja a origem das *ideias*, noções, ou o que mais quisermos chamar àquilo que possuímos e observamos no nosso espírito; isto é, investigar quais os meios que possibilitam ao entendimento apropriar-se deles;

2.º mostrar que conhecimento o entendimento tem por meio dessas ideias, e aquilatar da certeza, evidência e extensão desse conhecimento;

3.º investigar a natureza e fundamentos da *Fé* ou *Opinião*, ou seja, do assentimento que damos àquelas proposições que temos por verdadeiras embora não seja certo o conhecimento que nos dão; isso nos permitirá, simultaneamente, investigar quais os fundamentos e graus desse assentimento.

⁴ A forma como Locke encara o cepticismo é muito diferente do radicalismo cartesiano que, no plano teórico, exige *verdades indubitáveis*, e, no prático, só provisoriamente aceita regras de bom senso. O filósofo vai distinguir, no conhecimento, dois níveis: a) o nível do conhecimento propriamente dito, ou da verdade, cujas fronteiras interessa delimitar para que o homem não teime ingloriamente em conhecer o que está para além da sua capacidade; b) o nível da opinião cujo valor gnosiológico terá que graduar-se em termos de probabilidade. Dentro do pragmatismo teológico que caracteriza o seu pensamento, como vimos, o probabilismo referido é suficiente para esconjurar o cepticismo. Esse pragmatismo teológico é exposto nos parágrafos seguintes.

4. Se, por virtude destas investigações, eu conseguir descobrir as possibilidades do entendimento, balizar a sua extensão, determinar que coisas lhe são proporcionadas e acessíveis, e saber em que casos nos engana – suponho que terei facultado os meios para que cada um possa moderar o seu espírito impetuoso, defendendo-o de tentar conhecer o que excede a sua compreensão e levando-o a parar quando atingir o limite do que pode alcançar, e a ignorar todas as coisas que, depois de bem examinadas, se mostrarem para além da sua capacidade. Libertos assim do desejo de um conhecimento universal, não ficaremos certamente tão expostos à tentação de interrogações e discussões que nos deixam perplexos e confusos por incidirem sobre matérias que o nosso entendimento não abarca, e acerca das quais não podemos ter no espírito nenhuma ideia clara e distinta, ou nem sequer (como acontece quase sempre) ideia alguma. Em resumo: aprenderemos a contentar-nos com o conhecimento de que somos capazes, neste mundo, se pudermos descobrir até onde se alonga o olhar do nosso entendimento e distinguir os casos em que as nossas faculdades nos dão um conhecimento certo daqueles em que mais não conseguem do que a mera probabilidade.

5. Embora o nosso entendimento seja ultrapassado por uma imensidade de coisas, nem por isso há motivo para deixarmos de exaltar a bondade do Criador que nos concedeu uma capacidade tão acima da dos outros habitantes deste mundo, e que nos chega para conhecermos, como diz S. Pedro, *todas as coisas que respeitam à vida e à piedade**, ou seja, tudo o que convém às nossas necessidades e à formação da virtude. Por isso, devemos dar graças a Deus: por nos ter dado forças suficientes para provermos ao conforto desta vida e descobrirmos o caminho que nos pode conduzir a

* No texto, a frase é também expressa em grego.

um vida melhor no Além. O conhecimento do homem é, na verdade, muito pequeno, comparado com a perfeita e universal compreensão de quanto existe; mas bastam-lhe as luzes que tem para chegar ao conhecimento do seu Criador, como dos seus deveres. Por outro lado, encontrará suficiente matéria para ocupar o seu espírito e as suas mãos, de forma agradável e variada, desde que não atente contra a sua própria natureza, nem despreze as maravilhas de que dispõe, por não ser tão poderoso que possa dispor de tudo. Na verdade, não teremos razão para lamentar a fraqueza da nossa inteligência, se só a empregarmos em coisas que nos possam ser úteis, pois nesse domínio é grande a nossa capacidade. E seria uma criancice lamentável e sem perdão subestimar a capacidade do nosso entendimento e negligenciar o seu progresso em relação aos fins que lhe são próprios, só porque isto ou aquilo está fora do seu alcance. Não haveria desculpa para o criado teimoso ou pouco diligente que recusasse trabalhar à luz de uma candeia com o argumento de que não dispunha da luz do sol. O mesmo se passaria conosco. O nosso espírito é como uma candeia que nos ilumina o bastante. As descobertas que fizermos com essa luz devem encher-nos de satisfação; por isso é nosso dever usar bem o nosso entendimento, aplicando-o às coisas que lhe estão ao alcance, da forma adequada, e não exigindo, peremptória e intempestivamente, uma demonstração e a certeza, quando só pode haver uma probabilidade, e essa basta para o nosso comércio com as coisas do mundo. E se quisermos duvidar de cada coisa em particular pelo facto de não podermos conhecer a totalidade do que há, daríamos prova de tanto juízo como aquele que não usasse das pernas para fugir a um perigo e morresse, sob pretexto de que não dispunha de asas para voar.

6. Quanto melhor conhecermos a nossa força, melhor saberemos o que podemos empreender com espe-

ranças de bom êxito; e se examinarmos os *poderes* do nosso próprio espírito, e avaliarmos o que dele temos a esperar, nem ficaremos paralisados, no desespero de nada saber, nem, por outro lado, nos afadigaremos a pôr tudo em questão, e a desacreditar todo o conhecimento, porque algumas coisas não se podem compreender. Estamos, na emergência, como um piloto que navega no mar: muito lhe interessa saber qual o comprimento da sua sonda, muito embora ela lhe não sirva para medir todas as profundidades do oceano; o que verdadeiramente lhe importa é evitar os baixios, e para isso a sonda serve perfeitamente. O nosso interesse, neste mundo, não é conhecer todas as coisas, *mas unicamente aquelas que interessam à nossa conduta*. Se pudermos descobrir aquelas regras pelas quais uma criatura racional, como o homem, colocada nas circunstâncias terrenas que são as suas, possa e deva pautar as opiniões e os actos delas dependentes – não haverá motivos para nos perturbarmos só porque algumas outras coisas escapam ao nosso conhecimento.

7. Foi isto que inicialmente me dispus a examinar neste *Ensaio* sobre o entendimento. Pois pensei que o primeiro passo no sentido de aquilatar das possibilidades cognitivas do homem será precisamente o de estudar o seu entendimento, observar os poderes que possui, e ver a que coisas estes foram adaptados. Enquanto não nos dispusermos a tal, arriscamo-nos a começar pelo fim e a buscar em vão a posse tranquila e segura das verdades que nos respeitam; e dessa forma os nossos pensamentos perder-se-ão no vasto oceano do Ser. Como se todas as coisas fossem domínio do nosso entendimento, e nada fosse independente das nossas decisões ou escapasse à nossa compreensão... E não admira, assim, que os homens – estendendo as suas pesquisas para lá da capacidade própria, e permitindo que os seus pensamentos avancem por terrenos onde não

encontram pé firme — levantem problemas e multipliquem disputas que, não chegando nunca a uma solução, só servem para aumentar as suas dúvidas e para confirmá-los, por fim, no mais perfeito cepticismo.

Pelo contrário, estou certo de que o homem confessará, com menos reserva, a sua ignorância sobre determinadas matérias, e empregará, com maior prazer e eficácia, o seu pensamento sobre outras, quando se tiver capacitado bem das possibilidades do seu entendimento, quando tiver antevisto a extensão do conhecimento a que pode aspirar e descoberto a linha de fronteira que separa, nas coisas, a parte obscura da parte iluminada.

8. O que precede bastará como introdução a este *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Mas, antes de o iniciar, quero pedir desculpa ao Leitor pelo uso e abuso que farei da palavra *ideia*. Sendo o termo que, a meu ver, melhor designa tudo o que possa ser *objecto* do entendimento quando um homem pensa, com ele significarei o que poderia ser expresso com as palavras *fantasma*, *noção*, *espécie*, ou o que quer que o espírito utilize para pensar.

Presumo que facilmente conhecerão que no espírito dos homens há tais ideias: cada um tem consciência delas em si mesmo; e, pelos discursos e acções dos outros, aceitará que também neles as ideias existem.

Ora, a nossa primeira investigação procurará precisamente descobrir como é que tais ideias entram no espírito.

LIVRO I

CAPÍTULO I

Não há princípios especulativos inatos

1. É opinião corrente entre alguns homens de que há no entendimento, como que impressos, certos princípios inatos, noções primitivas ou *comuns*, que a alma teria recebido ao ser criada e trazido com ela para este mundo. Para convencer os leitores sem preconceitos da falsidade desta suposição, bastará mostrar (como espero fazê-lo no seguimento deste Discurso) que os homens podem chegar a todos os seus conhecimentos pelo simples uso das faculdades naturais¹ e sem o auxílio de qualquer impressão inata; e ainda que podem atingir conhecimentos certos sem o recurso a tais noções ou princípios originários. Na verdade, todos reconhecerão que é absurda a hipótese de serem inatas as ideias das cores em criaturas que receberam de Deus o sentido da vista e o poder de as captar nos objectos externos; da mesma forma, não é razoável fundamentar certas verdades em impressões originárias ou caracteres inatos, quando pudermos observar em nós próprios

¹ Tal como Descartes, Locke considera o *cogito*, a alma, como inteiramente consciente ou consciencializável, possivelmente influenciado pela doutrina cristã que, neste ponto, se afasta também da antropologia grega. Observe-se, todavia, desde já – e contrariando a tese defendida por Locke –, que o reconhecimento de que as faculdades ou poderes do entendimento enquanto *naturais* são inatos e, portanto, de uma forma ou de outra, *pré-conscientes*, não contrariam aquela tese: não só porque *podem* vir a ser conscientes, mas, ainda e principalmente, porque é na consciência que o seu exercício é possível e aperfeiçoável.

faculdades capazes de as apreender tão fácil e seguramente como se o fossem.

Mas eu deverei expor claramente as razões que me levaram a duvidar da veracidade daquela opinião, para que me não censurem por ter abandonado o caminho comumente seguido e ter ido atrás de pontos de vista pessoais, quando o meu objectivo era atingir a verdade; aliás, também isso me servirá de desculpa, se vier a enganar-me. São portanto essas razões que deixarei à consideração daqueles que, tal como eu, se dispõem a abraçar a verdade, onde quer que a encontrem.

2. A existência de certos *princípios*, quer *especulativos* quer *práticos* (pois de ambos se fala), universalmente aceites por toda a Humanidade, é algo que geralmente se considera ao abrigo de contestação. Por tal motivo se conclui também que esses princípios foram por força impressos na alma dos homens no momento da sua criação, e com ela vieram ao mundo, da mesma forma que as faculdades que nela se encontram.

3. Este argumento, tirado do consenso universal, tem o seguinte ponto fraco: ainda que seja verdadeiro, como matéria de facto, haver certas verdades que toda a humanidade reconhece, isso não prova que elas sejam inatas, desde que seja possível, como presumo, explicar o facto por outra forma.

4. Mais: este argumento do consenso universal, usado como garantia da existência de princípios inatos, parece-me que prova precisamente o contrário, pois, como veremos, a Humanidade não aceita universalmente nenhum princípio. Começemos pelos princípios especulativos. Tomemos estas duas proposições que, mais do que quaisquer outras, são tidas por inatas: «o que é, é» e «é impossível que a mesma

coisa seja e não seja». A sua reputação de máximas universais é tal que parecerá absurdo pôr isso em dúvida. Todavia, eu tomo a liberdade de afirmar que tais proposições estão bem longe de um assentimento universal, pois são desconhecidas de grande parte da Humanidade.

5. De facto, nem as crianças nem os idiotas têm delas o menor conhecimento. E tanto bastará para destruir o consenso universal exigido pelas verdades inatas. Efectivamente, afigura-se-me quase uma contradição dizer que há verdades impressas na alma que podem não ser conhecidas: *imprimir*, neste caso, se significa alguma coisa, significa precisamente tornar conhecido; pois a impressão, no espírito, de verdades que o espírito ignore, dificilmente terá algum sentido. E assim, se as crianças e os idiotas têm alma (ou espírito), com os tais princípios nela impressos terão forçosamente de se aperceber deles, e de conhecer e aceitar, necessariamente, a sua verdade. Ora, como tal não acontece, é evidente que não existem impressões desse género. Em resumo: se não há noções naturalmente gravadas no espírito, como podem ser inatas? Mas, se as há, como podem ser desconhecidas? Dizer que, ao mesmo tempo, uma noção está impressa no espírito e que este a ignora e nunca dela teve conhecimento, é o mesmo que dizer que tal impressão não é coisa nenhuma. Não pode dizer-se que esteja no espírito uma proposição que ele ainda não conheça ou de que nunca tenha tido consciência². Caso contrário, o que se diz de algumas proposições

² A argumentação de Locke contra a tese da existência de princípios teóricos inatos centra-se na afirmação de que é impossível que haja no espírito algum conhecimento que «ele ainda não conheça ou de que nunca tenha tido consciência». Esta tese que o filósofo considera óbvia (na Introdução procurámos dar as razões dessa discutível atitude), aliada à verificação de que o homem, quando nasce, nada conhece, pretende justificar a conclusão de que todo o conhecimento é

verdadeiras terá de dizer-se de todas e, então, estar impressa no espírito significará poder ser conhecida. Mais: a ser assim, teríamos de admitir como estando gravadas na alma verdades que nunca chegam a ser conhecidas, pois cada homem, por muito que viva, morrerá sempre na ignorância de conhecimentos ao seu perfeito alcance. Ora, dizer que estão gravadas na alma e são inatas todas as verdades que o homem conheça ou possa vir a conhecer é, pelo menos, falar com muito pouco rigor; e, no fundo, embora se pretenda o contrário, é coincidir com aqueles que negam os princípios inatos. Pois, que eu saiba, nunca ninguém negou que a alma fosse capaz de conhecer várias verdades. É esta capacidade, dizem, que é inata; o conhecimento é adquirido. Mas, a ser assim, qual o objectivo dessa luta a favor de determinadas verdades inatas? Se as verdades podem estar impressas no entendimento sem serem por ela apercebidas não vejo que possam marcar-se diferenças, quanto à origem, nos conhecimentos que o espírito seja capaz de apreender: todos serão igualmente inatos ou adventícios, e debalde se tentará a sua distinção. Por conseguinte, aquele que fala em noções inatas (se se refere a um grupo especial de verdades) não pode entender por tal verdades existentes no espírito, embora por ele ignoradas, dado que a expressão «estar no entendimento» significa precisamente «ser conhecido». De facto, estar no entendimento e não ser conhecido, estar no espírito e nunca ser apreendido, é o mesmo que dizer que algo *está* e *não está* no espírito e no entendimento.

Em resumo: se essas duas proposições «O que é, é» e «é impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo» estão gravadas na alma por natureza, as crianças não

adquirindo. Anote-se que Locke não chegou a antever a distinção kantiana entre *a priori* e *inato*, embora, como veremos, se aproxime muito dela em certos pontos da sua obra.

podem ignorá-las; as crianças e todos os seres dotados de alma terão necessariamente de conhecê-las e aceitá-las como verídicas.

6. Para evitar esta dificuldade, observa-se, usualmente, que todos os homens as conhecem e aceitam *quando chegam à idade da razão*, e que tanto basta para provar que são inatas. Eu respondo:

7. As expressões duvidosas, que dificilmente poderão ter qualquer significado, são tidas como claros argumentos por todos aqueles que, cheios de preconceitos, nem se afadigam, ao menos, a examinar o que eles próprios dizem. Ora, se bem repararmos, aquela observação só pode ter um dos dois sentidos seguintes: ou esses princípios, supostamente inatos, passam a ser conhecidos pelos homens quando estes chegam ao uso da razão; ou é então esta que passa a permitir aos homens descobri-los e conhecê-los.

8. Começemos por esta última hipótese. A ser assim, teriam de admitir-se também como inatas todas as verdades que a razão descobrisse como indubitavelmente certas, dado que o assentimento universal, que se considera como marca do seu inatismo, não se distinguirá do assentimento que damos às verdades que a razão descobre como certas. E dessa forma não haveria diferença entre os axiomas dos matemáticos e os teoremas que deles são deduzidos; todos seriam igualmente inatos, assim como todos os princípios e as conclusões que uma criatura racional possa conhecer com certeza, se adequadamente usar a sua inteligência.

9. Mas, como poderá considerar-se necessário o uso da razão para a descoberta dos princípios inatos, se a própria razão nada mais é (a acreditarmos nos que subscrevem tal tese) do que a faculdade que deduz verdades desco-

nhcidas de princípios ou proposições já conhecidas? De nenhuma forma, nos parece; a menos que, como disse, todas as verdades descobertas sejam igualmente inatas. Poderá argumentar-se que o uso ou exercício da razão é necessário para a descoberta desses princípios, que já estariam no nosso espírito, mas que nós não veríamos sem essa ajuda. Mas se, como já observámos, estar no espírito é o mesmo que ser conhecido, teria de admitir-se então que esses princípios eram já conhecidos por nós, o que equivaleria afinal a dizer que os homens *conhecem e não conhecem* tais princípios.

10. Talvez pudesse argumentar-se dizendo que as demonstrações matemáticas e as outras verdades do mesmo gênero não são inatas porque se não aceitam logo que propostas, o que se não verifica com as máximas e as restantes proposições originariamente gravadas em nós. Terei ocasião de falar, mais adiante, do assentimento que damos a certas proposições, uma vez enunciadas. Por agora, só confessarei o seguinte: as demonstrações matemáticas precisam da razão para que se tornem patentes e se veja o seu fundamento; as máximas, porém, são aceites no momento em que são percebidas. E tanto bastará para concluirmos como é inconsistente a afirmação de que é necessário o uso da razão para a descoberta destas verdades gerais. Penso que ninguém se atreverá a afirmar que o conhecimento da máxima «É impossível que a mesma coisa seja e não seja» é fruto de uma dedução racional. Pois se destruiria aquela generosidade da natureza que tanto apreciam, admitindo ser o conhecimento dos princípios inatos dependente do trabalho da inteligência. O raciocínio, na medida em que é uma investigação, implica esforço. E como poderíamos sensatamente supor que as máximas impressas no nosso espírito pela natureza como fundamento e guia da razão precisariam do raciocínio para serem descobertas?

11. Os que se derem ao trabalho de reflectir com alguma atenção sobre as operações do entendimento perceberão que esse assentimento dado immediatamente pelo espirito a certas verdades não depende da sua inscrição original na alma nem do uso da razão, mas de uma outra faculdade distinta, como veremos adiante. Não contri- buindo, portanto, em nada, o raciocínio, para que demos o nosso assentimento a tais máximas, segue-se que é inteiramente falsa a opinião segundo a qual «os homens as conhecem e aceitam quando chegam ao uso da razão». Mas, ainda que fosse verdadeira, nem assim ficaria provado serem inatas aquelas máximas.

12. Se interpretarmos agora esta tese no sentido de que é *na altura* em que as crianças adquirem o uso da razão que as mesmas máximas são por elas conhecidas — ainda assim ela será falsa e superficial. Será falsa, em primeiro lugar, porque as referidas máximas não surgem no espirito tão cedo quanto o uso da razão. Quantas manifestações do uso da razão não observamos em crianças muito tempo antes de elas terem qualquer conhecimento deste princípio: «É impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo»? Por outro lado, uma grande parte do povo inculto e dos selvagens passa muitos anos, dentro da idade da razão, sem nunca pensar neste princípio ou noutros semelhantes. Convenho em que os homens não chegam ao conhecimento destas verdades mais gerais e abstractas, supostamente inatas, antes de atingirem o uso da razão; mas acrescento, por minha conta, que nem então o conseguem. E isso porque, depois mesmo de termos chegado ao uso da razão, essas ideias abstractas e gerais contidas nas máximas de que falamos, e que erroneamente são consideradas princípios inatos, não se formam no espírito, mas são na verdade nele introduzidas da mesma forma que muitas outras proposições que ninguém se lembraria de considerar inatas.

No seguimento deste discurso espero provar o que afirmo. Em resumo, pois: considero necessário que os homens atinjam o uso da razão para que cheguem ao conhecimento dessas verdades gerais; mas nego que a sua descoberta se dê na altura em que entram no uso da razão.

13. Naturalmente, poderá observar-se o seguinte: quando se diz que o homem conhece e aceita essas máximas ao chegar ao uso da razão quer-se significar precisamente que nunca delas tem conhecimento antes, sendo embora incerto quando, depois disso, tal veio a verificar-se. Repare-se, todavia, que o mesmo se passa com as restantes verdades cognoscíveis; por outro lado, tal circunstância não prova que elas sejam inatas, muito pelo contrário.

14. Mas, admitindo embora que assim não fosse, ou seja, admitindo que o conhecimento e aceitação das máximas referidas viesse a verificar-se no preciso momento em que entramos no uso da razão — nem por isso ficaria provado que fossem inatas. Seria tão ligeiro o argumento como falsa a hipótese. Na verdade, por que espécie de lógica se concluirá que uma noção foi, por natureza, impressa originariamente no espírito, pelo simples facto de começar a ser conhecida e aceite, logo quando a inteligência, que tem, aliás, um diferente campo de acção, inicia o seu labor? Suponha-se, por exemplo, a tese de que essas noções eram conhecidas e aceites ao mesmo tempo que o uso da linguagem (hipótese pelo menos tão pertinente como aquela que temos vindo a considerar), pois tanto fundamento haveria neste caso para o seu inatismo como na primeira suposição.

Recapitulando, pois, eu concordo com os sequazes do inatismo sobre que não há qualquer conhecimento desses princípios evidentes antes do uso da razão; mas nego que as duas coisas sejam simultâneas, e que isso prove que

são inatos. E assim, tudo o que se pode dizer, com verdade, acerca da matéria em causa, será o seguinte: sendo concomitantes a elaboração das ideias gerais e abstractas e o entendimento dos nomes comuns, e desenvolvendo-se estes processos a par da própria faculdade racional — as crianças não apreendem normalmente essas ideias, nem entendem os nomes que as representam até que, tendo exercitado por largo tempo a intelligência com ideias particulares e familiares, sejam capazes de uma conversação racional com os outros.

Todavia, se aquella afirmação pode ter um outro sentido verdadeiro, muito gostaria que me fosse mostrado; ou que, pelo menos, com esse sentido ou com qualquer outro, me fosse provado que fundamenta o inatismo.

15. Primeiro, os sentidos deixam entrar as ideias particulares e com elas como que abastecem um armário ainda vazio; depois o espírito gradualmente vai-se familiarizando com elas, alojando-as na memória e dando-lhes nomes; por último, faz sobre elas abstracções e, pouco a pouco, aprende a usar nomes gerais. Desta maneira o homem se fornece com as ideias e as palavras que constituem o *material* sobre que actua a sua faculdade discursiva. E, assim, o uso da razão dia a dia se torna maior, à medida que aumenta também o material que utiliza. Mas, embora o emprego das ideias gerais e dos termos que as representam cresça ao mesmo tempo que o uso da razão, nem por isso se conclui que aquellas são inatas. É certo que o conhecimento de certas verdades se verifica muito cedo; mas isso também não prova que seja inato, pois, se bem observamos, verificaremos que ele é formado por ideias adquiridas e não originárias: são as ideias relativas às coisas externas que primeiro e mais frequentemente impressionam os sentidos das crianças, e que, portanto, elas mais cedo adquirem, e é já na posse destas ideias que o entendimento descobre

depois que umas se assemelham e que outras diferem, provavelmente à medida que vá dispondo da memória e seja capaz de reter ideias distintas. Mas, seja assim ou não, uma coisa é certa: as crianças comparam essas ideias muito antes de falarem, ou de chegarem ao que se chama «o uso da razão», pois elas conhecem certamente, antes de saberem falar, a diferença entre as ideias doce e amargo (isto é, que o doce não é amargo), assim como mais tarde sabem, quando chegam a falar, que as azedas e os rebuçados não são a mesma coisa.

16. Uma criança não sabe que três mais quatro são iguais a sete enquanto não for capaz de contar até sete e não tiver obtido a ideia e o nome de igualdade; então, depois de ter explorado o sentido dessas palavras, aceita ou percebe a verdade daquela proposição. Não porque ela seja inata, ou porque a criança tenha entrado no uso da razão; a veracidade daquele juízo impôs-se ao seu espírito logo que percebeu as ideias claras e distintas correspondentes às palavras usadas. E, assim, a criança aprendeu esta verdade com os mesmos fundamentos e da mesma forma como tinha anteriormente aprendido que uma vara e uma cereja são coisas distintas; outro tanto se verificará quando mais tarde se der conta de que «É impossível que uma coisa seja e não seja ao mesmo tempo». É mais tardiamente, pois, que apreendemos as ideias gerais relativas a tais máximas e o significado dos termos que as designam e que juntamos umas com outros. É mais tardiamente, portanto, que damos o nosso assentimento a essas proposições, embora as ideias que as constituem sejam tão inatas como as de gato ou doninha, e precisem, como elas, de tempo e observação para se relacionarem. Só quando tal se verificar teremos capacidade para conhecer a sua veracidade, quando juntarmos no espírito as ideias que as compõem, verificarmos, conforme os casos, se convêm ou não umas às outras.

Só então nos daremos conta, por exemplo, de que dezoito com dezanove são trinta e sete, com a mesma evidência com que observamos que dois e um são três, o que não acontecia quando crianças, não por não termos ainda chegado ao uso da razão, mas porque é mais fácil relacionar um, dois e três, do que dezoito, dezanove e trinta e sete.

17. Tendo falhado o argumento do consenso geral por parte de todos os que tenham atingido o uso da razão, e tendo-se verificado não haver diferença entre as verdades tidas por inatas e as outras, pois umas e outras, como vimos, são adquiridas e fruto de aprendizagem, aduziu-se um novo argumento em favor do inatismo, mercê de uma nova formulação do consenso geral: as verdades inatas, a que chamam máximas, são imediatamente aceites, quer pelos homens quer pelas crianças, desde que os termos que as exprimem sejam ouvidos e entendidos.

Essa seria, pois, a marca das proposições inatas: a sua veracidade seguir-se imediatamente à mera compreensão do sentido das palavras, sem qualquer necessidade de raciocínio ou aprendizagem, não sendo mais possível qualquer dúvida a seu respeito³.

³ Locke considerava agora a hipótese de ser a *evidência* a característica própria das verdades inatas. (Repetimos que as reflexões do filósofo são naturalmente prejudicadas pela circunstância de considerar que a contraposição inato-adquirido esgota as possibilidades de explicação da origem dos conhecimentos humanos.) Mas dá à noção de evidência um sentido diferente do cartesiano e decorrente das suas concepções gnosiológicas próprias; pretendendo explicar as relações formais a partir de um atomismo empírico, e considerando que a primeira e fundamental actividade do espírito é comparar ideias, e que a forma mais simples e elementar de comparação é a que se limita a *verificar* uma igualdade ou uma desigualdade, Locke coloca-se fora do plano da Lógica e exclui a possibilidade de aplicação dos critérios de *necessidade judicativa*, ou de *impossibilidade da negativa* como determinadores da evidência.

18. Em resposta, eu só pergunto se o assentimento dado a uma proposição, mal se oiçam e entendam as palavras que a expressam, é ou não sinal do seu inatismo. Se não é, esse consenso geral é desnecessariamente exigido como prova; se o é, teremos por conseguinte de considerar inatas todas as proposições em que ele se verifique, designadamente as que se referem a números e são uma infinidade, tais como, um e dois são três, dois e dois são quatro, etc.; também a sua veracidade é necessariamente aceite, desde que entendidas, e deverão ter, por isso, um lugar ao lado das máximas inatas. E não só no domínio da aritmética, mas também no campo das outras ciências e da filosofia natural se passa outro tanto. Por exemplo: «dois corpos não podem estar no mesmo lugar», «o branco não é preto», «o quadrado não é redondo», «o amargo não é doce». E como estas, milhares de outras proposições são indubitável e definitivamente aceites como verdadeiras, mal que o seu enunciado se torne patente. Desta forma, teríamos de concluir pela existência de tantas proposições inatas quantas as ideias claras e distintas que o homem tenha, e ainda todas as proposições em que duas ideias diferentes sejam negadas uma da outra. Acrescente-se que, não podendo ser inata uma proposição sem que o sejam também as ideias que a constituem, teria de admitir-se serem inatas as ideias que temos de cores, sons, gostos, figuras, etc. Ora isto seria o mais contrário possível ao que nos diz a razão e a experiência.

Concluindo: uma universal e pronta aceitação da veracidade de uma proposição, mal se ouçam e entendam os termos que a expressam é, sem dúvida, prova de que tais proposições são evidentes em si mesmas; todavia, a evidência não dependeu de impressões inatas, mas de algo de diferente, como veremos.

19. E não se diga que estas proposições particulares evidentes, tais como «um e dois são três», «verde não é

vermelho», etc., se aceitam por estarem na sequência de proposições universais inatas. Pois, como facilmente verificará quem se der ao trabalho de estudar o funcionamento do entendimento, aquelas proposições particulares são apreendidas e aceites por pessoas que não conhecem ainda as máximas gerais, sendo por isso legítimo concluir que a sua presença no espírito é anterior à dos chamados primeiros princípios.

20. Tão-pouco adiantará dizer que essas proposições («dois e dois são quatro», «o vermelho não é azul», etc.) não são máximas gerais nem se prestam a uma utilização generalizada, pois eu responderei que isso nada diminui ao argumento do consenso geral. E se este serve para provar o inatismo, tanto fundamenta o destas proposições particulares como o dos princípios gerais.

Também não é de aceitar a tese de que é a máxima generalidade de uma proposição que prova o seu inatismo, pois, como vimos, o espírito começa por apreender as proposições evidentes particulares, e só posteriormente, à medida que se vai desenvolvendo, apreende os chamados primeiros princípios. Finalmente, e no que respeita à maior utilidade que é atribuída a estes princípios máximos, veremos a seu tempo, com mais vagar, que ela não é tão grande como vulgarmente se supõe.

21. Contemplemos agora outro aspecto da questão: será que o assentimento dado à veracidade das proposições, mal que se ouçam e entendam as palavras que as enunciam, é prova de inatismo? Temos para nós que o facto prova precisamente o contrário, se atentarmos na circunstância de que há muitos homens que conhecem muitas verdades particulares, mas ignoram tais princípios até que lhes chamam a atenção para eles. Na verdade, se eles fossem inatos, que necessidade haveria, para melhor aceitação, de serem ensi-

nados por outrem? Não teria bastado a sua impressão natural e originária no espírito? Todavia, tal não acontece. Pelo contrário, conhecemos melhor esses princípios depois de nos terem sido ensinados do que antes, ou seja, eles podem ser para nós mais evidentes pela aprendizagem do que por natureza, verificação que se não quadra com a hipótese do seu inatismo, lhes diminui a autoridade e os torna impróprios para servirem de base aos restantes conhecimentos, como se pretende.

De facto, não pode negar-se que muitos homens tomam conhecimento de algumas dessas verdades evidentes porque elas lhes foram ensinadas; e é certo também que, depois disso, eles se dão conta de que passaram a conhecer, indubitável e definitivamente, algo que ignoravam antes. Isto explica-se, contudo, não porque elas sejam inatas, mas porque o conteúdo das ideias expressas não lhes permite pensar de outro modo. Efectivamente, se tudo aquilo cuja veracidade aceitamos, mal ouvimos e entendemos os termos que lhe dão expressão, deve passar por um princípio inato — toda e qualquer observação particular bem fundada que elejamos em lei geral deve sê-lo também, embora sejam unicamente as cabeças sagazes a ver primeiro uma verdade universal nessas observações, e o façam, não por virtude de um pretenso inatismo, mas devido à correcta observação e à reflexão que se fez. Por tal motivo não podem, também elas, ser recusadas por aqueles que, não as tendo percebido por si, as receberam por virtude do ensino dos sábios.

22. Todavia, uma outra hipótese pode ser considerada: que o espírito tenha só um conhecimento *implícito* desses princípios (hipótese que terá de ser aventada, uma vez que se admita que eles estão no espírito antes de serem conhecidos). É difícil, porém, conceber qual o sentido desse conhecimento implícito, a menos que por isso se

entenda ser o espírito capaz, ou apto, para conhecer e dar o seu firme assentimento a tais proposições. Mas, a ser assim, também as demonstrações matemáticas, como os primeiros princípios, teriam sido originariamente impressas no espírito; o que custará a admitir, pois é muito mais difícil demonstrar uma proposição do que aceitá-la como verdadeira depois de demonstrada. E poucos matemáticos acreditariam serem as figuras que congeminaram e traçaram simples cópias de caracteres gravados nas suas almas pela Natureza.

23. Receio que haja ainda a seguinte fragilidade no precedente argumento segundo o qual devem ser consideradas inatas as máximas que os homens admitam como verdadeiras, mal que sejam apreendidas, sem que para tanto seja necessário qualquer ensino ou demonstração, mas a mera explicação do significado dos termos. É que, segundo suponho, não é verdadeira a suposição de que nada então se aprende *de novo*; pelo contrário, algo de que éramos ignorantes se aprende de facto.

Em primeiro lugar, é evidente que aprendemos os termos e a sua significação, que não são inatos. Depois, como veremos, as próprias ideias que formam aquelas proposições são, também, adquiridas. E, sendo assim, eu gostaria de saber o que restará que possa ser inato... Muito feliz ficaria, portanto, se alguém me dissesse uma proposição cujos termos ou ideias fossem inatos.

É *gradualmente* que nós adquirimos as ideias e os nomes, e *aprendemos* as suas adequadas conexões. E é só relativamente a proposições formadas com esses termos, cuja significação aprendemos, e cuja conveniência ou inconveniência entre as ideias nelas contidas também notamos, que poderá dizer-se que as aceitamos logo que elas se nos deparem. Quanto às outras proposições, em si mesmas certas e evidentes, mas relativas a ideias que não foram

apreendidas tão cedo ou tão facilmente, já o mesmo se não verifica. Assim, por exemplo, uma criança rapidamente concordará com que «uma maçã não é o fogo», depois de ter aprendido no convívio familiar as distintas ideias dessas duas diferentes coisas, e de ter aprendido também que as palavras *maçã* e *fogo* servem para as designar; mas só muito mais tarde, por certo, a mesma criança verá a verdade da seguinte afirmação: «É impossível que a mesma coisa seja e não seja». E isso porque, sendo embora as suas palavras igualmente fáceis de aprender, já o mesmo se não passa com o seu significado, mais amplo e abstracto do que aquelas coisas sensíveis de que a criança teve experiência directa muito antes de apreender o seu exacto sentido; na verdade, a aquisição dessas ideias gerais requer muito mais tempo. E até que tal se verifique, será debalde que tentarmos fazer compreender a uma criança qualquer proposição formada com ideias desse género; todavia, à medida que as for aprendendo, e que aprender os seus nomes, logo dará o seu assentimento tão facilmente a essas proposições como às anteriores; e tanto a umas como a outras, pelo mesmo motivo: por verificar que as ideias que tinha na cabeça concordam ou discordam, consoante as palavras que as designam são afirmadas ou negadas umas das outras. Mas, repetimos, se as proposições que lhe são propostas são constituídas por termos que remetem para ideias que não têm ainda no espírito, muito embora elas em si mesmas sejam evidentemente verdadeiras ou falsas, a criança não as aceita nem rejeita porque, muito simplesmente, ignora o seu sentido. Como as palavras nada mais são do que simples sons quando não são sinais das nossas ideias, só podemos entendê-las e concordarmos com elas quando correspondem às ideias que já possuímos.

Mas terá bastado tocar, de passagem, para justificar as minhas dúvidas quanto aos princípios inatos, a questão dos graus e das formas como os conhecimentos entram no

nosso espírito, pois essa será a tarefa que nos ocupará ao longo de todo o Discurso.

24. Para concluir a análise do argumento do consenso universal só direi que concordo inteiramente com os defensores da existência de princípios inatos no seguinte ponto: se esses princípios são inatos, serão também necessariamente aceites por todos os homens. Seria mesmo absurdo admitir o contrário.

Todavia, e porque esse consenso se não verifica, como acabámos de ver, deverá concluir-se, parece-me, pela inexistência de princípios inatos. São muitos, na verdade, os que os ignoram. Mas que o não fossem, bastaria o facto de as crianças os não entenderem para não haver consenso universal.

25. E para que não me acusem de argumentar com base em pensamentos infantis, que nos são desconhecidos, e de tirar conclusões do que se passa no entendimento das crianças antes que elas o tenham manifestado, acrescentarei que aqueles princípios gerais não são verdades que o seu espírito tenha apreendido primeiro, nem antecedem todas as noções adquiridas e adventícias, o que deveria verificar-se se fossem inatos. Se podemos ou não conhecer o que se passa no espírito das crianças, não interessa considerá-lo agora; basta-nos verificar que há certamente uma altura em que as crianças começam a pensar, conforme as suas palavras e acções nos asseguram. E quando são já capazes de pensar e conhecer, como poderemos, em boa lógica, admitir que continuem ignorantes daqueles princípios que a Natureza teria inscrito na sua alma, se tal efectivamente tivesse acontecido? Poderá admitir-se que elas aprendam impressões exteriores enquanto ficam cegas perante os caracteres que a Natureza teria tido o cuidado de inscrever no seu íntimo? Compreender-se-á que as recebam e acei-

tem como verdadeiras noções adventícias, e que nada saibam daquelas que deveriam ter nascido com o seu próprio ser, a fim de servirem de guia e fundamento aos conhecimentos posteriores? A ser assim, a Natureza teria trabalhado em vão, ou teria, pelo menos, inscrito muito mal aqueles caracteres, pois não seriam vistos por quem tinha olhos para outras coisas. E parece absurdo admitir que os elementos de todo o nosso conhecimento, sem os quais a apreensão indubitável de muitas outras coisas seria impossível, não sejam percebidas antes de tudo o mais.

Uma criança sabe seguramente que a sua ama não é o gato com que brinca, nem o negro que a amedronta; e que a semente da azeda ou a mostarda que recusa não são as maçãs nem o açúcar que pede em alta grita. Sobre isto não há dúvidas. Mas, quem ousaria dizer que é por virtude do princípio segundo o qual «É impossível que uma mesma coisa seja e não seja» que a criança tão firmemente adquire aqueles conhecimentos? Quem se atreverá a sustentar que as crianças têm algum conhecimento de tal máxima?

Daqueles que afirmam que elas apreendem essas especulações abstractas e gerais logo quando começam a manusear os brinquedos, poderá certamente dizer-se, com justiça, que mais os move a paixão e o zelo pelas próprias opiniões do que a sinceridade e a verdade a que as próprias crianças são tão fiéis.

26. Portanto – embora existam várias proposições gerais que recebam um rápido e constante assentimento, uma vez propostas, de quantos, tendo atingido uma certa idade, estão aptos a compreender noções abstractas e conhecem os nomes que as designam –, nem por isso podem tais proposições ser consideradas como evidentes para todo o ser inteligente (e, por conseguinte, inatas), uma vez que as crianças, que conhecem outras coisas, as ignoram. Na verdade, repetimos, é impossível que uma proposição

inata possa ser desconhecida por quem conheça qualquer outra coisa. Pois, se há verdades inatas, terá de haver pensamentos inatos: não poderá haver no espírito uma verdade em que ele nunca tivesse pensado. De onde se conclui necessariamente que, se existe alguma verdade inata, ela terá por força de ser a primeira a ser pensada, a primeira a aparecer ao espírito.

27. Assim deixámos suficientemente provado que os princípios de que temos vindo a falar não são conhecidos das crianças, dos idiotas, nem de muitos adultos normais; quer dizer que tais princípios não são objecto de um consenso universal.

Mostrámos, ainda, que essas pretensas verdades inatas, se fossem de facto impressas originariamente no espírito dos homens pela Natureza, seriam mais fácil e claramente apreendidas por aqueles em que, pelo contrário, não encontramos rasto seu. E esta é, a meu ver, uma séria presunção de falsidade do seu inatismo: a de serem conhecidas em último lugar por aqueles que deveriam conhecê-las primeiro, e com mais nitidez; pois as crianças, os idiotas, os selvagens, e os analfabetos — sendo de todos os menos corrompidos pelos costumes e pelos preconceitos, e sendo isentos das modificações que a instrução faria nos seus pensamentos originais — deveriam mais facilmente descobri-las no seu espírito; tanto mais que não saberiam, ingênuos como são, disfarçar os seus pensamentos.

Com efeito, poderia compreensivelmente esperar-se que tais princípios pudessem facilmente conhecer-se nos inocentes, dado que, tendo sido directamente impressos na alma (tal como supõem os defensores do inatismo), não dependeriam da constituição ou dos órgãos do corpo, a única diferença confessadamente reconhecida entre eles e os outros.

De acordo com tal doutrina, essas máximas deveriam brilhar no espírito de quem não tem reservas nem artes

para disfarçar o que lhes vai na alma, e a sua existência não nos deixar, portanto, quaisquer dúvidas, como as não temos do seu amor pelo prazer e do seu medo à dor. Mas, pelo contrário, que máximas podem ser encontradas no espírito das crianças, dos idiotas, dos selvagens ou das pessoas sem ilustração? Que princípios universais do conhecimento? As suas noções são limitadas e correspondem unicamente aos objectos de que recebem mais fortes e frequentes impressões sensoriais. Uma criança conhece a sua ama, o berço, e, gradativamente, com o avanço da idade, os objectos que lhe servem para brincar. E um jovem selvagem tem talvez a cabeça cheia de ideias de amor e de caça, por imitação dos costumes tribais. Mas engana-se sem dúvida aquele que pretende encontrar máximas abstractas e importantes princípios científicos no espírito das crianças ou dos incultos habitantes das florestas; tais proposições são raramente mencionadas nas cabanas dos índios; muito menos poderão encontrar-se nos pensamentos das crianças ou no espírito dos idiotas.

Elas são usadas, isso sim, nas escolas e nas academias das nações cultas, em que são frequentes as disputas intelectuais; tais máximas são muito úteis para uma argumentação artificial e servem para conduzir à convicção, mas pouco adiantam na descoberta da verdade ou no progresso do saber. Mas eu terei ocasião mais adiante (L. IV, Cap. 7) para falar desta matéria.

28. Não sei até que ponto isto parecerá absurdo aos mestres na arte da demonstração. E, muito provavelmente, ninguém concordará comigo, assim, à primeira vista. Peço, por isso, que considerem o que digo sem nenhum preconceito e me não condenem antes de verem o seguimento deste Discurso, que muito desejo submeter ao julgamento daqueles que poderão, melhor do que eu, aquilatar da sua veracidade. E como me interessa, acima de tudo, a busca da

verdade, não me custará ser convencido de que me fiei demais nas minhas próprias opiniões, o que, reconheço-o, facilmente poderá acontecer a quem cansar a cabeça a meditar longamente nos mesmos assuntos.

Em resumo: não vejo qualquer razão para pensar que aqueles Princípios especulativos sejam inatos; não dão origem a um consenso universal; a aceitação que geralmente recebem é a mesma que distingue muitas outras proposições que não são tidas por inatas, essa aceitação, como demonstrarei neste Tratado, não provém de uma inscrição natural no espírito mas deve-se a causa diversa. E se tais «primeiros princípios» do conhecimento e da ciência não são inatos, por maioria de razão se deverá concluir que nenhuma outra máximas especulativas poderão sê-lo.

CAPÍTULO II

Da inexistência de princípios práticos inatos

1. Se os princípios especulativos não gozam de um real consenso unânime real por parte de toda a Humanidade, como vimos no capítulo anterior, mais facilmente se compreenderá que outro tanto se verifique com as máximas morais. Na verdade, penso que será difícil pretender, para qualquer regra de moral, uma aceitação tão geral e pronta como a da seguinte proposição: «O que é, é». Ou que possua tão manifesta veracidade como a afirmação que nos diz ser impossível que uma mesma coisa seja e não seja.

São por isso ainda mais fortes, neste caso, os argumentos que põem em dúvida o seu pretensão inatismo. Entenda-se, porém, que isso não invalida ou diminui a sua veracidade, mas unicamente a sua evidência. Aqueles princípios teóricos são evidentes em si mesmos; as máximas morais requerem a aplicação do entendimento para poder descobrir-se a certeza das verdades que encerram⁴. Estas

⁴ Esta tese da demonstrabilidade das máximas morais é das mais características e surpreendentes do pensamento lockiano, como vimos na Introdução. Na verdade, o inatismo dos princípios morais justificava o dogmatismo e a violência por parte dos educadores, dos poderes públicos e das autoridades religiosas: por um lado, o seu conhecimento e a sua aceitação não dependiam do uso da razão, nem, por consequência, do pessoal assentimento de cada um; por outro lado, a sua ignorância e desrespeito eram necessariamente tidos por culposos e próprios de inteligências e vontades pervertidas pelo pecado. E isso contrariava as suas convicções de protestante e de liberal. Mas é claro que a tese do

não estão patentes como caracteres naturais gravados na alma, pois, se assim fosse, seriam visíveis em si mesmas e todos os conheceriam e aceitariam. Todavia, repetimos, isso não diminui a certeza da sua veracidade, que não é menor do que a que temos de serem os três ângulos de um triângulo iguais a dois rectos, proposição que, por sua vez, não é tão evidente como a que me diz «ser o todo maior do que a parte».

Basta que essas normas morais possam demonstrar-se para que sejamos responsáveis por não possuímos a seu respeito um conhecimento certo.

Mas, a ignorância e o limitado conhecimento que delas têm muitos homens são prova bastante de que não são inatas, e de que o seu conhecimento não é possível sem esforço.

2. Apelo para aqueles que tenham um razoável conhecimento da História da Humanidade e saibam olhar para lá do seu campanário para saber se existe algum princípio moral que seja observado por todos os homens. Onde haverá uma verdade prática que seja recebida universalmente, sem dúvida nem controvérsia, como deveria sê-lo se fosse inata? A *Justiça* e a observância dos contratos é a matéria sobre a qual a maior parte dos homens parece estar de acordo; até nas cavernas dos ladrões e nos bandos de malfetores se respeitam; e mesmo aqueles que hostilizam o resto da Humanidade guardam entre si tais prin-

inatismo também tinha virtude: garantia a veracidade e a universalidade das máximas morais. E Locke, como cristão convicto que era, e como teorizador que se propunha ser das ciências do homem (este, como vimos, um traço característico do filósofo que o separava dos outros grandes pensadores do século xvii, fundamentalmente interessados nas perspectivas gnosiológicas abertas pela física matemática), não se dispunha a abrir mão da racionalidade e universalidade de tais princípios. Vai para tanto recorrer à noção de lei natural, ou seja, de lei que qualquer homem pode atingir se fizer uso adequado das suas faculdades *naturais*.

cípios, da mesma forma que o fazem os que estão fora da lei. Mas não o fazem, compreensivelmente, como se fossem leis inatas da Natureza. Respeitam-nas como regras de conveniência, dentro das suas próprias comunidades. Não faz sentido admitir que observem a Justiça como um princípio prático universal aqueles que, fora do círculo restrito dos seus associados, cometem as maiores violências e vilanias. A Justiça e a Verdade são os laços que unem toda e qualquer sociedade; não se estranhará, por isso, que até os assassinos e celerados, que romperam com todos os outros homens, se mantenham entre si fiéis à palavra dada, e sejam equitativos; de outra forma não poderiam permanecer juntos. Mas ousará alguém dizer que aqueles que vivem da rapina e da fraude têm como princípios inatos, que reconhecem, a Verdade e a Justiça?

3. Talvez se argumente dizendo que os facínoras respeitam aqueles Princípios no seu foro íntimo, embora o neguem com as suas acções. A isso responderei, primeiro, observando que sempre tive as acções dos homens pela melhor expressão do seu pensamento. Mas, enfim, como é certo que muitos homens negam ou discutem tais princípios, não só na prática mas também pela confissão do seu íntimo sentir, será impossível que os mesmos gozem de um consenso universal (ainda que circunscrito aos homens adultos) sem o que não poderão ser tidos por inatos.

Em segundo lugar, é estranho e pouco razoável supor que princípios inatos de ordem prática determinem só uma mera contemplação; pelo contrário, devem ser activos e levar à realização de actos que lhes sejam conformes; de outra forma, se nada mais produzissem do que o mero assentimento teórico às verdades que contêm, não se distinguiriam dos princípios especulativos.

É certo que a Natureza pôs no homem o desejo da felicidade e a aversão à miséria. E estes, sim, são princípios

práticos inatos que, como tais, influenciam constantemente as nossas acções e podem ser observados em todas as pessoas e em todas as idades. Mas trata-se de inclinações do nosso desejo para o bem e não de impressões da verdade sobre o entendimento. Aliás, eu não nego que existam no homem certas inclinações naturais impressas no seu espírito, por virtude das quais, desde as primeiras impressões dos sentidos, algumas coisas nos agradam e outras não, algumas coisas nos atraem e outras nos causam repulsa. Tais inclinações não são todavia caracteres impressos originariamente no nosso espírito pela Natureza, ou seja, princípios cognoscitivos destinados a regular as nossas acções. Estes não os encontramos nós, quando é certo que, se existissem, deveriam operar permanentemente no nosso espírito influenciando o nosso conhecimento como aqueles outros influenciam a nossa vontade e desejos.

4. Outro motivo que me leva a duvidar da existência de princípios práticos inatos é o seguinte: não há normas de que se não possa, com justiça, exigir o fundamento, o que seria perfeitamente ridículo e absurdo se fossem inatas, ou sequer evidentes por si mesmas, pois nesse caso não necessitariam de qualquer prova. Com efeito, seria destituído de senso comum procurar a razão por que «é impossível a uma mesma coisa ser e não ser». Esta afirmação contém em si a sua própria evidência, e não necessita de provas; por isso, aquele que entender os termos que a expressam, imediatamente aceita a sua veracidade; mas se, por hipótese, o não fizer logo, nada haverá capaz de o convencer.

Se for, todavia, esta norma moral, que é fundamento de todas as virtudes sociais – «Não faças aos outros senão o que gostarias que te fizessem a ti» –, a ser proposta a quem nunca a tenha ouvido antes, já este, apesar das suas capacidades intelectuais, poderá perguntar qual a razão do preceito.

E aquele que o propôs deverá justificá-lo. Isto mostra-nos claramente que as regras de moral não são inatas, pois, repetimos, se o fossem, não careceriam de qualquer fundamento e seriam recebidas como verdades indubitáveis, uma vez compreendidas. Sendo, portanto, a verdade de todas as normas morais dependente de outras verdades anteriores de que têm que *deduzir-se*, não poderá, também por isso, ser considerada inata, ou, sequer, evidente, por si mesma.

5. Uma regra moral importante é, sem dúvida, aquela que nos manda cumprir os contratos. Todavia, se perguntarmos a um Cristão, que tem em vista a outra vida e a sua felicidade ou a sua miséria eterna, qual o motivo por que guarda a sua palavra, ele responder-nos-á: «Porque Deus, que tem o poder sobre a morte e sobre a vida eternas, exige isso de nós». E um sequaz de Hobbes dirá, por sua parte, que é o público que assim o quer, e que o Leviatã castigará os que prevaricarem. Mas se o interrogado fosse um dos filósofos da Antiguidade, responder-nos-ia: «Porque fazer o contrário é desonesto, abaixo da dignidade do homem, e oposto à virtude, que é o mais alto grau da perfeição humana».

6. A grande variedade de opiniões relativas às regras morais decorre naturalmente da grande variedade de concepções da felicidade que são propostas ao homem. Ora, tal não se verificaria se essas regras fossem inatas e gravadas directamente na nossa alma pela mão de Deus.

Penso que a existência de Deus se manifesta de tantas maneiras e que a obediência que lhe devemos por tal forma se ajusta aos ditames da razão, que não é de admirar que grande parte da Humanidade dê testemunho das leis naturais; e assim, muitas regras morais são geralmente observadas, embora na ignorância do seu verdadeiro fundamento que é a vontade de Deus que penetra o coração dos homens e tem na sua mão o poder de perdoar e castigar. Com

efeito, o Criador ligou a virtude à felicidade pública, de forma inseparável, e fez com que as práticas necessárias para a preservação da sociedade e visível benefício individual coincidissem com as do homem virtuoso. Não admira, pois, que cada qual observe tais práticas e as recomende aos outros porque disso só pode colher benefício. Por interesse ou por convicção todos gritarão que essas normas são sagradas, visto que, uma vez violadas, ninguém se salvará. Essa aprovação verbal e exterior em nada diminui a autoridade moral e eterna de tais normas, embora demonstre que não são inatas. Aliás, vendo bem, aquela mesma observância nem sequer prova que os homens as considerem em sua consciência como invioláveis de direito; quantos não são aqueles que as respeitam e aplaudem publicamente, muito embora as suas acções sejam de molde a concluirmos que não pensam no Legislador que as prescreveu, nem no Inferno que se destina ao castigo dos que as não respeitam.

7. Com efeito, se não quisermos, por civilidade, atribuir à maioria dos homens maior sinceridade do que aquela que efectivamente têm, mas virmos nas suas acções a mais fiel expressão do que lhes vai na alma, verificaremos que muitos deles não têm qualquer respeito por tais normas nem estão persuadidos de que sejam verdadeiras e obrigatórias. Por exemplo, o elevado princípio moral que nos manda *fazer aos outros o que gostaríamos que nos fizessem* é muito recomendado, mas pouco seguido. Na verdade, a quebra de tal preceito seria muito menos grave do que o ensinar-se que ele não era uma regra de moral a respeitar e observar, pois, inclusive, isso se voltaria contra aquele mesmo interesse que teria levado à desobediência ao referido preceito. Talvez, dir-se-á, a consciência se encarregue de controlar em nós tais desmandos e assim seja preservada a vigência da regra e a sua observância interior.

8. Ao que responderei o seguinte: não duvido de que muitos homens possam dar o seu assentimento a várias normas de moral e se convençam da sua obrigatoriedade, da mesma forma que chegam a outros conhecimentos certos, sem que para tanto essas normas tenham que estar inscritas no seu coração; outros chegarão às mesmas conclusões por virtude da educação, do ambiente e dos costumes do seu país, e a convicção da veracidade de tais conclusões, uma vez estabelecida, porá em acção a nossa *consciência* que nada mais é do que o nosso parecer e juízo sobre o valor moral das próprias acções; e se a consciência fosse uma prova da existência de princípios inatos, tais princípios poderiam então ser contraditórios, uma vez que alguns homens fazem, por imperativo de consciência, aquilo precisamente que outros evitam pelo mesmo motivo.

9. Aliás, não se vê como poderiam os homens transgredir essas regras, sem cuidados e com perfeita serenidade, se elas fossem inatas e estivessem estampadas nos seus espíritos. Repare-se, por exemplo, no comportamento de um exército que saqueia uma cidade: nem observância de princípios morais, nem rebates de consciência se vislumbra nos desmandos cometidos; roubos, assassinios, raptos são a prática alegre de homens que se sabem livres de punição e censura. E não houve nações, mesmo das mais civilizadas, onde o abandono das crianças, para que morressem de fome ou fossem devoradas pelas feras, não fosse prática corrente e aceite? Em algumas regiões não se usa ainda enterrar vivos os recém-nascidos juntamente com as mães que morreram de parto? Ou não se matam porque um astrólogo qualquer as declarou nascidas sob maus astros? E não há outros lugares, onde os filhos abandonam ou matam os pais que a idade tornou inúteis, sem nenhum remorso? Em certa parte da Ásia, quando os doentes são considerados incuráveis, abandonam-nos na terra, até que

morram, expostos ao frio e à chuva, sem qualquer assistência. Entre os Mingrélios, um povo que professa o Cristianismo, é comum enterrarem vivas as crianças sem qualquer escrúpulo. Há sítios onde comem os próprios filhos. Os Caribas chegavam a castrá-los para melhor os engordarem; depois devoravam-nos. E Garcilaso de La Vega conta-nos que os homens de uma tribo do Peru tomavam como concubinas as mulheres das tribos inimigas que aprisionavam, a fim de nelas gerarem filhos que devoravam depois de bem engordados; igual destino davam às mães quando deixavam de ser aptas para a procriação. Os Tupinambas não conheciam mais virtuoso caminho para o paraíso do que vingarem-se dos inimigos, comendo-os; e o seu mérito era tanto maior quanto mais abundante era o número das vítimas; não tinham um nome para Deus, nem religião, nem culto. Aqueles que entre os Turcos eram considerados santos levavam uma vida tal que não poderá relatar-se sem ofensa ao pudor. É notável, a este propósito, uma passagem do livro de Baumgarten, em que nos descreve as viagens que fez; como se trata de obra muito rara, aqui a transcrevo, na mesma língua em que foi escrita: *Ibi (sc. prope Belbes in Ægypto) vidimus sanctum unum Saracenicum inter arenarum cumulos, ita ut ex utero matris prodiit nudum sedentem. Mos est, ut didicimus, Mahometistis, ut eos, qui amentes et sine ratione sunt, pro sanctis colant et venerentur. Insuper et eos, qui cum diu vitam egerint inquinatissimam, voluntariam demum pœnitentiam et paupertatem, sanctitate venerandos deputant. Ejusmodi verò genus hominum libertatem quandam effrenem habent, domos quos volunt intrandi, edendi, bibendi, et quod majus est, concumbendi; ex quo concubitu, si proles secuta fuerit, sancta similiter habetur. His ergo hominibus dum vivunt, magnos exhibent honores; mortuis verò vel templa vel monumenta extruunt amplissima, eosque contingere ac sepelire maximæ fortunæ ducunt loco. Audivimus hæc dicta et dicenda per interpretem à Mucrelo nostro. Insuper sanctum illum, quem eo loco vidimus, publicitus apprimè*

commendari, eum esse hominem sanctum, divinum ac integritate præcipuum; æ quod, nec faminarum unquam esset, nec puerorum, sed tantummodo asellarum concubitor atque mularum (Peregr., Baumgarten, l. ii, c. I, p. 73) (Outros relatos semelhantes relativos a estes espantosos santos turcos podem ler-se em Pietro de la Valle, na sua carta de 25 de Janeiro de 1616.)

Onde estão, pois, esses princípios inatos da justiça, piedade, gratidão e castidade? Ou o consenso universal que nos prova a sua inscrição natural nas almas dos homens?

Os assassínios em duelo, porque a moda os tornou honrosos, são cometidos sem qualquer escrúpulo; ainda hoje, há lugares em que é uma grande ignomínia ser inocente de tais crimes.

Se olharmos, pois, para todo o largo mundo, veremos que os homens fazem, em certos lugares, sem remorso, ou julgando-se mesmo dignos do mérito, aquilo mesmo que, noutro sítio, é motivo da sua desonra e condenação.

10. Quem percorrer a História da Humanidade e olhar, no seu conjunto, todas as nações que hoje cobrem a Terra, para aí estudar o seu comportamento, verificará por si mesmo que não existem normas de moral universais, salvo aquelas cuja observância é absolutamente indispensável para a sobrevivência das sociedades; essas mesmas, sem embargo, são desrespeitadas pelos grupos sociais nas suas relações com outros grupos estranhos.

11. Certamente se poderá objectar que o facto de não serem seguidas não prova que sejam ignoradas. E eu terei a objecção por boa se aqueles que as transgredirem as não ignorarem como leis; se for, ao menos, a vergonha ou o medo de punição ou censura a fazer com que lhes tenham algum respeito. Mas é impossível conceber que uma nação inteira repudie aquilo que cada particular reconhece no seu foro íntimo como uma lei, o que aconteceria

se as regras morais fossem inatas. Compreende-se que haja homens capazes de observar, por interesse, regras em cuja verdade não acreditam. Mas é inimaginável que toda uma sociedade ignore publicamente e de comun acordo as leis que cada um dos seus membros reconheça como verdadeiras no seu íntimo, sabendo ao mesmo tempo que todos os outros homens assim as reconhecem também. Com efeito, cada membro dessa sociedade que viesse a desprezar tais leis deveria necessariamente recear, da parte dos outros, o desprezo e o horror devidos a todos quantos se entregam a despojar a Humanidade; pois, confundindo o que é justo com o que é injusto, só pode ser encarado como inimigo da paz e felicidade da sociedade a que pertence. Ora, todo o princípio prático inato não pode deixar de ser considerado por cada um senão como justo e vantajoso. Será pois uma autêntica contradição supor que nações inteiras possam acordar em desmentir, tanto pelas palavras como pelas obras, uma lei de cuja veracidade e excelência cada um estaria convencido plenamente. Daqui se conclui, portanto, que toda a norma prática que seja pública e unanimemente rejeitada em qualquer parte do mundo não pode passar por inata. Mas há ainda mais a dizer sobre o caso.

12. A quebra de uma regra, dir-me-ão, não prova que ela seja desconhecida. Concordo. Mas a sua inobservância generalizada num grupo humano qualquer prova, como vimos, que ela não é inata. Por exemplo: consideremos uma dessas normas tão conformes aos ditames da razão e ajustadas à inclinação natural da maioria dos homens que são poucos aqueles que têm a imprudência de as negar ou se atrevem a duvidar delas. Dentre todas, penso que nenhuma poderia mais facilmente ser admitida como inata do que aquela que diz: "Pais, amai e defendei os vossos filhos".

Todavia, quando se diz que uma norma é *inata*, que quer significar-se com isso? Ou que é um princípio que

em todas as circunstâncias promove e dirige as acções de todos os homens; ou que é uma verdade que todos os homens têm impressa no espírito, e que, portanto, conhecem e aceitam. Mas, afinal, em nenhum destes sentidos ela é inata. Em primeiro lugar, conforme mostrámos pelos exemplos citados, ela não é um princípio que influencia as acções de todos os homens; e não é necessário ir tão longe como a Mingrelia ou o Peru para encontrar casos em que os pais abandonam ou matam os filhos, nem considerar as práticas de outras acções selvagens; basta recordar que entre os Gregos e os Romanos era costume familiar, perfeitamente aceitável, expor, sem piedade nem remorso, os filhos inocentes.

Em segundo lugar, é falso também que a norma moral seja uma verdade inata conhecida de todos os homens. «Pais, defendei os vossos filhos» não chega sequer a ser uma verdade: é uma ordem, não uma proposição, pelo que é insusceptível de verdade ou falsidade. Para que possa ser tida como uma verdade será necessário transformá-la numa proposição no género da seguinte: «É dever dos pais defender os seus filhos». Mas que isso seja um dever não o poderemos nós entender sem uma lei; ora, uma lei não pode ser conhecida, ou sequer suposta, sem um legislador, e sem uma recompensa e um castigo⁵.

Por isso, será impossível admitir que este princípio, ou qualquer outro, é inato, isto é, impresso na alma como um

⁵ Compare-se com a posição kantiana. Kant também considera que as máximas morais não são propriamente conhecimentos, mas imperativos. Parte, todavia, daí para a construção de uma ética que dispensa o apoio de uma metafísica; e a análise do imperativo categórico – que a seu ver é característico da ética – leva-o à noção de uma liberdade racional e auto-legisladora. Locke, pelo contrário, transpõe a máxima moral para um plano cognitivo e entende que o imperativo condicional, sob a forma de imperativo religioso, é aquele que mais adequadamente expressa as normas morais.

dever, sem supor também inatas as ideias de Deus, de lei, de obrigação, de castigo e de vida extraterrena: a punição não acompanha neste mundo a violação dessas normas, e por conseguinte elas não são, em algumas regiões, tidas como leis. Mas estas ideias (que teriam de ser todas inatas se um dever também o fosse) estão longe de terem sido originariamente impressas no espírito; de facto, poucos são, mesmo dentre os estudiosos e pensadores, aqueles capazes de as apreender clara e distintamente. Acerca da ideia de Deus, mais fácil de ser tomada como inata — demonstrarei que o não é, no próximo capítulo, e de forma evidente, segundo penso.

13. De tudo o que dissemos, julgo poder concluir-se seguramente que, quando uma regra prática é violada em qualquer parte do mundo, geral e pacificamente, — não pode admitir-se que seja inata. Pois, é impossível que os homens possam quebrar, serena e confiadamente, sem medo nem vergonha, uma norma que claramente soubessem instituída por Deus, dado suporem então que os transgressores não deixariam de ser punidos. Ora, assim teriam eles de considerar tais normas se elas fossem inatas.

Todavia, sem tal conhecimento, nenhum homem pode estar certo de que uma norma qualquer seja um dever. Ignorar a Lei, duvidar da sua autoridade, não enfrentar o Legislador, desejar subtrair-se ao Seu poder, tudo isso pode servir aos homens de pretexto para se abandonarem às suas paixões presentes. Mas se admitirmos que o pecado se vê ao lado da pena, o suplicio junto do crime, e um fogo sempre pronto a punir os culpados; e se, ao pé do prazer que convida a ofender a Lei, virmos erguida a mão de Deus pronta a castigar os que cedam à tentação (pois um dever gravado na alma conduziria necessariamente a estas ideias) — como poderá conceber-se que os

homens violem as normas morais sem escrúpulo, hesitação, nem cuidado? Podeis admitir que os mesmos homens que lêem, no interior de si mesmos, as ordens de um Legislador tão poderoso sejam simultaneamente capazes de desprezar e calcar aos pés, confiados e sem receio, os mandamentos mais sagrados? Por fim, admitindo mesmo que houvesse algum homem capaz de desrespeitar essa lei inata e de se opor ao Supremo Legislador, poderia acaso admitir-se que todos assistissem indiferentes ou calados a tal procedimento, e que os próprios governantes, responsáveis pela orientação do povo, deixassem de manifestar o seu desagrado e repulsa, dado que, sendo a lei inata, todos a conheceriam e respeitariam? Os princípios da acção estão realmente contidos nos desejos humanos⁶; mas tão longe de serem princípios morais inatos que destruiriam toda a moralidade se os abandonássemos ao seu pendor natural. As leis morais são como que freios a conter esses desejos desmedidos; e são necessários castigos e prémios para contrabalançar o prazer que a quebra da lei poderia proporcionar. Se, todavia, algo estivesse impresso no espírito dos homens, todos deveriam igualmente ter um conhecimento evidente do castigo inevitável que atingiria quantos violassem a lei. Com efeito, se podemos ser ignorantes ou duvidar do que seja inato, não será possível falar de princípios inatos, nem, muito menos, provar a sua existência. A verdade e a certeza que buscamos não as garantem eles, pois os homens, existam ou não tais princípios, continuam mergulhados no mesmo estado de incerteza. A visão de um castigo inevitável e suficientemente forte para desencorajar a transgressão deveria acompanhar as leis morais gravadas na alma humana; a

⁶ Anote-se o paralelismo com Freud. Também para ele os desejos, ou seja, as pulsões activas e afectivas interiores, são a fonte exclusiva do prazer e da acção.

menos que admitamos um Evangelho inato juntamente com as leis inatas...⁷

Certamente me enganaria se, ao dizer que não há leis inatas, quisesse significar que todas as leis são positivas. Há uma grande diferença entre uma lei inata e uma lei natural, entre algo que foi impresso originariamente no nosso espírito, e algo que, embora ignorado por nós, pode vir a ser conhecido por virtude de uma correcta aplicação das nossas faculdades naturais. E eu penso que tanto ofende a verdade quem afirma que existem leis inatas como quem nega que existam leis cognoscíveis pela luz natural, ou seja, sem a ajuda de uma revelação positiva⁸.

14. São tantas as diferenças encontradas entre os homens no que respeita a princípios de ordem prática que não vale a pena insistir mais para mostrar, com plena evidência, que é impossível fundamentar no consenso universal a existência de regras inatas de moral. E isso basta para justificar a suspeita de que tais máximas sejam o fruto de opiniões tendenciosas e levianas: por isso são tão avaros, aqueles que mais delas falam, na sua *exacta descrição*, embora

⁷ Reparemos que a necessidade de uma *revelação* só pode ser, para um crente, argumento contra o inatismo, se ele não entrar em linha de conta com o Pecado Original e suas consequências.

⁸ Uma vez estabelecido, como vimos, que a máxima moral é um imperativo que no plano teórico reveste a forma de afirmação da existência de um dever, que só faz sentido se for admitida a existência de uma lei que por sua vez remete para um legislador e supõe a existência de castigos e prémios – põe-se muito compreensivelmente o problema de saber de que maneira o conhecimento da existência desse Legislador e Juiz, e das suas leis, não sendo inato, poderá adquirir-se. Locke, como crente, acredita ser a Revelação a fonte principal desse conhecimento. Mas como filósofo interessa-lhe encontrar para ele uma fonte natural e ao alcance de todos os homens. A demonstração da existência de Deus será, assim, como se compreende, um dos pontos de apoio fundamentais do pensamento de Locke.

fosse de esperar o contrário de quem tanto valor atribui a esses princípios inatos. Devemos desconfiar da sua sabedoria ou da sua caridade quando declaram que Deus imprimiu no espírito dos homens os princípios do conhecimento e as regras superiores da conduta; mas nenhum empenho têm em instruir os semelhantes sobre matéria tão importante, que divide e inquieta a Humanidade. Aliás, vendo bem, se tais princípios houvesse, eles seriam evidentes por si, e não precisariam de ser ensinados.

Por outro lado, se esses princípios inatos estivessem na verdade gravados no nosso espírito, ser-nos-ia fácil distingui-los das verdades deles derivadas e ter um conhecimento tão exacto do seu número, como é exacto o conhecimento que temos do número dos nossos dedos. E qualquer que fosse a doutrina seguida, eles aí deveriam poder encontrar-se um por um. Mas como, que eu saiba, ninguém ainda se atreveu a catalogá-los, não poderão ser censurados aqueles que põem em dúvida a sua existência; tanto mais que, repetimos, nem aqueles que os defendem conseguem dizer-nos quais são. Se o fizessem, é fácil prever que cada qual, consoante as suas convicções, nos daria uma diversa lista de princípios inatos: a lista daqueles que estivessem de acordo com a sua escola ou religião. Seria esse um argumento mais contra o inatismo.

Pelo contrário, há muita gente que está tão longe de encontrar em si princípios morais inatos que nega aos homens toda a liberdade, considerando-os como simples máquinas, repelindo dessa forma não só os inatos mas todos os princípios morais e todas as regras, pois estas só fazem sentido relativamente a agentes livres; e assim, por não ser fácil juntar e conciliar *mecanismos* e *moralidade*, teria de rejeitar-se toda a máxima virtuosa ⁹.

⁹ É possível ver aqui referência a uma antropologia mecanicista sugerida pela «nova ciência» e parcialmente aceite por Descartes e

15. Depois de ter escrito o que precede, fui informado de que Milord Herbert* havia indicado tais princípios no seu livro *De Veritate*. Apressei-me a consultar essa obra, na esperança de que tão ilustre Autor me satisfizesse as dúvidas e pusesse fim à presente investigação. No capítulo *De Instinctu Naturali*, p. 72, ed. 1656, encontrei estes sinais para reconhecer o que ele chama *Notitiae Communes*: 1. *Prioritas*. 2. *Independentia*. 3. *Universalitas*. 4. *Certitudo*. 5. *Necessitas*, ou seja, conforme explica, *faciunt ad hominis conservatio nem*. 6. *Modus conformationes*, isto é, *Assensus nulla interposita mora*. E quase no fim do seu pequeno tratado *De Religione Laici*, diz o seguinte a respeito destes princípios: *A deo ut non uniuscujusvis religionis confinio arcentur quae obi que vigent veritates. Sunt enim in ipsa mente caelitus descriptae, nullisque traditionibus, sive scriptis, sive non scriptis, obnoxiae*, p. 3. E, *Veritates nostrae catholicae quae tanquam indubia Dei emata in foro interiori descriptae*.

Depois de ter dado estas características dos princípios inatos (ou noções comuns) e de afirmar que elas foram impressas por Deus no espírito dos Homens, passa a enunciá-los como segue: 1. *Esse aliquod supremum numen*. 2. *Numen illud coli debere*. 3. *Virtutem cum pictate conjunctam optimam esse rationem cultus divini*. 4. *Resipiscendum esse a peccatis*. 5. *Dari proemium vel paenam post hanc vitam transactam*.

Ainda que concorde inteiramente com estas verdades e reconheça que elas, pela sua evidência, não poderão deixar de ser aceites por todas as criaturas racionais, uma

Gassendi. Particularmente no que toca a Descartes, as dificuldades não resolvidas do seu bissetencialismo podem na verdade considerar-se como raiz de uma interpretação mecanicista e cibernética do homem.

* A obra *De Veritate, prout distinguitur a Revelatione, a Verissimili, a Possibili et a Falso*, de Lorde Herbert of Cherbury (1581-1648), apareceu em 1624, em Paris e Londres. Na sua terceira edição (Londres, 1645) foram anexados dois tratados – *De Causis Errorum* e *De Religione Laici*.

vez claramente expostos, penso que é um exagero considerá-las impressões inatas, *in foro interiori descriptae*. Peço assim licença para fazer as observações seguintes.

16. Em primeiro lugar, não me parece que só estas cinco proposições sejam merecedoras da glória de terem sido gravadas nos espíritos pela Mão de Deus. Muitas outras deveriam então ser consideradas também como inatas. Por exemplo esta: «Procedei como gostaríeis que os outros procedessem».

17. Em segundo lugar, nem todos os sinais apresentados como características dos princípios inatos convêm a cada uma das cinco proposições; o primeiro, o segundo e o terceiro não se ajustam perfeitamente a nenhuma delas; e o primeiro, o segundo, o terceiro, o quarto e o sexto desse sinais ou marcas quadram mal com a terceira, quarta e quinta proposições. Poderíamos acrescentar que a História nos ensina existirem não só muitos homens como nações inteiras que duvidam ou não acreditam em alguns ou em todos esses princípios. Mas bastará reparar como é difícil aceitar como inata a terceira proposição — «A virtude, juntamente com a piedade, constitui o melhor culto que poderá render-se a Deus». Na verdade, o nome ou som *virtude* é de compreensão muito difícil, tão equívoca é a sua significação e tão discutível e complexa a entidade que designa. De onde se concluirá que uma tal regra prática de pouco serve para orientar a nossa vida, não podendo, em conformidade, ser colocada junto dos princípios inatos reguladores da acção humana.

18. Mas, analisemos melhor o *sentido* dessa proposição (pois é o sentido e não o som das palavras que constitui a noção comum ou o princípio): «A virtude é o melhor culto que podemos prestar a Deus», ou seja, aquele que mais agra-

dável lhe é. Se por *virtude* entendermos as acções que são geralmente tidas como louváveis, de acordo com as opiniões dos diferentes povos, a proposição está longe de ser apodíctica, pois nem sequer é verdadeira. Se dermos à palavra *virtude* o sentido de acção conformada à vontade de Deus, ou da regra prescrita por Deus — que é a única e verdadeira medida de toda a virtude —, então será evidente a veracidade da proposição, mas muito limitado o seu interesse para a acção humana. Será afinal equivalente a esta outra proposição: «Agrada a Deus que a sua vontade seja cumprida», que qualquer homem reconhece como verdadeira, *embora não saiba qual é a vontade de Deus*, e essa verdade não lhe sirva, portanto, para orientar a sua vida. E não creio que alguém se atreva a considerar esta afirmação, apesar de verdadeira, como um princípio prático inato, dado que tão pouco nos ensina acerca da maneira de melhor nos conduzirmos¹⁰.

Resumindo: se considerarmos como inata, apesar das objecções feitas, a máxima que acabámos de analisar, teremos igualmente de aceitar como inatas centenas de outras proposições que ainda ninguém até hoje considerou como tais.

19. Mas a quarta proposição («Os homens devem arrepender-se dos seus pecados») não é mais instrutiva, até que saibamos quais são as acções que devem considerar-se pecaminosas. Na verdade, e entendendo por *pecados* as acções más e merecedoras de castigo, que interesse terá para nós tal regra de moral se não soubermos que acções são essas? Sem embargo, esta proposição é verdadeira e

¹⁰ Enquanto que, para Kant, as máximas morais são critérios formais e negativos que só nos permitem excluir as normas que os contrariem, para Locke essas máximas não só deverão ter um conteúdo positivo, como deverão ainda poder orientar, em termos práticos e directos, a acção humana.

deve ser observada por aqueles que tenham sido instruídos sobre quais são as acções pecaminosas. Mas, tal como a anterior, não deve ser considerada como um princípio inato, a menos que se admita também que são inatos os conhecimentos de todas as virtudes e de todos os vícios, hipótese esta francamente impossível.

Por isso concluo ser quase impossível admitir que Deus tenha gravado no espírito dos homens princípios relativos a noções tão vagas como as de *virtude* e *pecado* que uns entendem de uma maneira e outros de maneira muito diferente; nem me parece que tais princípios, utilizando termos genéricos, possam ser entendidos sem conhecermos as ideias particulares que eles designam. Tanto mais que, neste domínio do comportamento, devemos conduzir-nos tendo em atenção as próprias acções e as próprias regras em que elas se fundamentam, independentemente das palavras e do seu conhecimento: de sorte que os homens possam conhecer as referidas regras, qualquer que seja o idioma que saibam, o inglês, ou o japonês; mesmo que não venham nunca a aprender o uso das palavras, como acontece com os surdos-mudos.

Quando for possível mostrar que os homens que não aprenderam nenhuma linguagem, e se conservam isentos da influência das leis e costumes do seu país, sabem que o melhor culto a render a Deus consiste em não matarem; em não terem mais do que uma mulher; em não provocar o aborto; em não enjeitar os filhos; em não tirarem aos outros o que lhes pertence, embora disso carecidos, mas, pelo contrário, em ajudá-los nas suas dificuldades; e, ainda, em se arrependerem e fazerem propósito de emenda quando lhes acontecer violarem tais regras; quando, dizia, se provar que todos os homens conhecem e observam a cada instante estas regras e centenas de outras que cabem dentro das noções de *virtude* e de *pecado* – não haverá melhor fundamento para as considerarmos como noções

comuns ou princípios práticos. Mas não um inteiro e cabal fundamento, como veremos, pois esse hipotético e muito improvável consenso universal não bastará para fundamentar o inatismo desses princípios práticos.

20. E não parece de aceitar a objecção muito frequente segundo a qual os princípios inatos de moral teriam sido obscurecidos e mesmo inteiramente apagados do espírito, pela educação, pelos costumes, e pelas opiniões das pessoas mais ouvidas. De facto, a ser verdadeira, ela anularia por completo o argumento do consenso universal, em vez de o fundamentar. A menos que aqueles que assim o não entendem estejam na convicção de que as suas opiniões particulares, ou os pontos de vista das suas escolas, devam passar por um consenso universal. O que, aliás, é bastante frequente e sempre acontece quando os homens se convencem de que possuem o monopólio da recta razão, e em nenhuma conta têm o parecer e vontade de todos os outros. A sua argumentação é muito simplesmente a seguinte: «Os princípios que toda a Humanidade reconhece como verdadeiros são inatos; os princípios admitidos pelos homens de recta razão são universalmente recebidos como verdadeiros; nós, e todos os que pensam como nós, dispomos de uma recta razão; portanto, os nossos princípios são natos». Curiosa maneira de argumentar, sem dúvida, e caminho meio andado para nos considerarmos infalíveis. Em qualquer caso, seria muito difícil de compreender a existência de alguns princípios que todos os homens conhecem e aceitam, reconhecendo, ao mesmo tempo, que nem um só desses princípios deixou de ser apagado, pelos maus costumes e por uma perversa educação, no espírito de muitos homens; seria, afinal, o mesmo que dizer que todos admitem mas alguns negam tais princípios.

Aliás, o suposto inatismo desses primeiros princípios de pouco nos serviria; com ele ou sem ele, da mesma

forma nos sentiríamos perdidos se houvesse poder humano – tal como a perversidade dos professores ou a nefasta influência dos amigos – capaz de os alterar ou obliterar em nós; com todo o aparato dessas máximas e dessa luz natural continuaríamos mergulhados na escuridão e na incerteza, tal como se não as possuíssemos. Tanto vale não ter qualquer regra como ter uma que nos pode indicar o caminho errado; ou não saber distinguir, entre várias regras contrárias, qual é a verdadeira.

Mas eu gostaria que os partidários do inatismo me dissessem, em termos definitivos, qual o efeito da educação e dos costumes. É que, na verdade, só há uma alternativa: ou não podem apagar do espírito os princípios originários, e, nesse caso, sendo eles os mesmos para toda a Humanidade, se encontram necessariamente em cada homem em particular, ou podem fazê-lo, e, nessa hipótese, deverá ser naqueles que menos sofreram a acção da educação e dos costumes, ou seja, as crianças e os iletrados, que mais facilmente haveremos de surpreendê-los. E seja qual for a resposta que derem à alternativa, certamente acabarão por reconhecer que qualquer delas contraria os factos e a experiência quotidiana.

21. Pela minha parte, facilmente posso garantir que um grande número de meras opiniões, seguidas por homens de diferentes regiões, e diversa educação e temperamento, são aceites e respeitadas como se fossem inamovíveis primeiros princípios. Muitos deles, todavia, porque são absurdos ou contraditórios, não podem sequer ser verdadeiros¹¹. Mas, apesar disso, por menos razoáveis que sejam, são tidos por sagrados num ou noutro lugar da Terra, e alguns homens haverá que preferirão perder a vida

¹¹ Anote-se que Locke considera aqui a não contradição como critério formal de verdade.

e tudo que lhes for de mais querido, a pô-los em dúvida, ou a permitir que outros os contestem; isso, apesar de se tratar de homens inteligentes e de bom senso.

22. Por mais estranho que pareça o que dissemos, a experiência o confirma todos os dias. Aliás, essa estranheza diminuirá provavelmente, se seguirmos passo a passo o processo pelo qual aquelas convicções se tornam vigentes; se virmos como, na realidade, elas não tiveram por origem nada de mais importante do que a superstição de uma ama, ou a autoridade de uma anciã, mas passaram, ainda assim, com o tempo e a aceitação progressiva, a atingir a dignidade de princípios de religião ou de moral. Aqueles que têm o cuidado de incutir bons princípios (assim lhes chamam) aos seus filhos (e poucas serão as pessoas que não tenham um conjunto de princípios em que acreditam), instilam no seu espírito desprevenido e sem preconceitos (o papel branco recebe as marcas que nele fizermos) as doutrinas que gostariam de ver por eles respeitadas e professadas. Assim imbuídas de tais doutrinas desde que começam a entender o que se lhes diz, as crianças vão verificando a sua confirmação à medida que crescem, quer pela aceitação aberta ou consentimento tácito daqueles com quem privam, quer pela autoridade das pessoas cuja sageza, conhecimento e piedade respeitam, que não permitem que sejam os princípios em causa tomados de outra forma que não a de fundamentos da religião e da moralidade. E desta forma tais opiniões vão adquirindo a reputação de verdades indiscutíveis, evidentes e inatas.

23. A isto poderemos ainda acrescentar o seguinte: tendo sido formados desta maneira, não podem mais tarde os homens, quando atingem a idade da reflexão, encontrar no seu espírito nada de mais antigo do que essas opiniões que lhes foram ensinadas antes de a sua memória começar

a registar as próprias acções, ou algo de novo lhes aparecer; por tal motivo, não têm escrúpulo em concluir que tais máximas, de cujo ensino não conservam recordação, foram naturalmente impressas no seu espírito pela mão de Deus, e por mais ninguém. Por isso as respeitam e veneram como aos próprios pais. Não porque isso, de facto, seja natural – até porque outras crianças, com outra educação, não fazem o mesmo –; mas porque, tendo sido assim desde sempre, e não tendo recordação do momento em que começaram a respeitá-las, pensam dessa forma obedecer à própria Natureza.

24. O que dissemos parecerá verosímil e quase inevitável se atentarmos na natureza Homem e na sua maneira de viver. Neste mundo, muitos são os homens que precisam de empregar o tempo num labor profissional quotidiano; e muitos os que não podem gozar de tranquilidade sem *algum* fundamento ou princípio para suporte dos próprios pensamentos. Dificilmente poderá alguém ser tão vazio e superficial nos seus conhecimentos que não guarde e reverencie algumas proposições que sejam para si os princípios em que alicerça os seus raciocínios e à luz dos quais distingue o verdadeiro do falso e o justo do injusto. Uns aceitam, sem exame, essas proposições, por falta de capacidade, ou de tempo, ou de interesse; outros ainda porque lhes foi ensinado que estavam ao abrigo de toda a crítica; e, assim, poucos são aqueles que – ou por ignorância ou por preguiça, ou por educação, ou por leviandade – as não aceitam por mero acto de confiança nos outros.

25. É isto que evidentemente acontece com as crianças e os jovens. E raramente deixa de ser reverenciado, como se fosse divino, aquilo que, pela força do hábito – que é mais poderoso que a Natureza –, curva os seus espíritos e submete os seus pensamentos. Não é, por isso,

de espantar que, quando atingem a idade adulta, estando os homens presos aos trabalhos do dia-a-dia, ou entregues aos prazeres, se não dediquem, sossegada e seriamente, a examinar os próprios princípios; muito em especial, quando é certo ser um deles, precisamente, o de que os princípios não devem discutir-se. Mas, admitindo mesmo que os homens tivessem tempo, capacidade e interesse – quem se atreveria a abanar os alicerces dos seus pensamentos e acções passados? E teria coragem bastante para arrostar com a vergonha de por tanto tempo ter estado no erro? Quem haveria capaz de enfrentar as censuras que sempre são dirigidas àqueles que ousam discordar das opiniões aceites no seu país, ou no partido a que pertencem? E que homem estaria disposto a ouvir pacientemente o epíteto de fantasista, céptico ou ateu, a que não poderá furtar-se se duvidar de uma só das opiniões comuns? E esse receio ainda mais se acentuará se ele acreditar, como geralmente acontece, que foi Deus quem gravou no seu espírito tais princípios para que servissem de regra e pedra-de-toque a todas as outras opiniões. E quem poderá impedi-lo de ter esses princípios por sagrados, se eles são os seus pensamentos mais antigos e os mais respeitados pelos outros?

26. É fácil imaginar como, por esta via, os homens passaram a adorar os ídolos que foram instituídos nos seus espíritos; se afeiçoaram a noções a eles ligadas por longos hábitos; marcaram com sinais divinos tantos erros e absurdos; se converteram em zelosos adoradores de touros e macacos, dispostos a lutar e morrer na sua defesa. *Dum solos credit habendos esse deos quos ipse colit.* Como as faculdades cognitivas, do que fazemos uso permanente, e embora limitado, não podem ser postas em adequado funcionamento sem base e orientação; como acontece que muitos homens, por preguiça, falta de ajuda, desinteresse, falta de tempo, ou por outro motivo qualquer, não penetram os princípios do

conhecimento nem descobrem a verdadeira fonte da verdade; como tudo o que dissemos se verifica, é muito natural e quase inevitável que façam fê em princípios alheios, e que, presumindo estes princípios de fundamento evidente das restantes verdades, os considerem libertos da necessidade de serem, por sua vez, fundamentados.

Por isso, todo aquele que alguma vez recebeu no seu espírito, como verdadeiro, algum desses princípios, o conserva e respeita sempre, porque o hábito lhe aumenta a convicção da sua veracidade, não ousando examiná-lo, por muito absurdo que seja, mas aceitando-o, pelo contrário, como uma verdade inata, pois assim lho ensinaram, e assim vê que todos fazem; por esta forma, pelo fascínio da permanente presença de tais noções, pode o homem cegar-se tanto que não veja serem monstros e não imagens de divindade aquilo que, por suas mãos, meteu na cabeça.

27. Poderíamos, assim, facilmente observar como, por este meio, insensivelmente, diferentes grupos de homens são levados a aceitar como inatos os princípios mais variados e opostos. E se alguém pretender dar outra explicação à maneira como a maior parte dos homens acede à verdade e evidência dos seus princípios, terá de mostrar, como poderá compreender-se, a variedade destes, o facto mesmo de alguns serem contraditórios, e ainda a circunstância de haver quem neles acredite, os tenha por evidentes, e se disponha a defendê-los com o próprio sangue. E, por outro lado, se é privilégio dos princípios inatos imporem-se por autoridade própria e sem exame, não se compreende como podem alguns não ser acreditados e outros discutidos. Mas se me dizem que eles devem ser criticados e seleccionados, eu pergunto como poderá ser isso possível, tratando-se de primeiros princípios; e, pelo menos, será razoável exigir as marcas ou sinais que distingam dos outros os princípios inatos genuínos, tão grande é a sua variedade,

por forma a defender-me de erros em matéria tão importante como esta.

Se assim for, ficarei pronto a aceitar tais proposições, tão desejáveis e úteis elas serão. Mas, até lá, permanecerei numa dúvida humilde, pois receio que o consenso universal (a única marca distinta, afinal, dos princípios inatos) não seja suficiente para orientar a minha escolha e assegurar-me de quaisquer desses princípios.

De tudo o que se disse, parece dever concluir-se não existirem princípios em que todos os homens acreditam; ou seja, não existirem princípios inatos.

CAPÍTULO III

Outras considerações acerca dos princípios inatos, quer especulativos, quer práticos.

1. Se aqueles que se empenham em persuadir-nos de que há princípios inatos não os tivessem tomado em conjunto, mas, antes, considerado separadamente as partes de que se compõem – talvez eles próprios não tivessem acreditado tão de pronto no seu inatismo. De facto, se as ideias de que se compõem essas verdades não forem inatas, também o conhecimento das proposições formadas por elas não poderá ter nascido connosco; pois, se tais ideias não são inatas, houve necessariamente um tempo em que a mente carecia desses princípios, os quais, portanto, não seriam inatos mas derivados de qualquer outra origem. Onde não há ideias, não pode haver nenhum conhecimento, nem concordância, nem proposições mentais ou verbais acerca delas.

2. Se considerarmos com atenção os recém-nascidos, teremos poucos motivos para pensar que eles trazem consigo muitas ideias quando vêm ao mundo. Porque, exceptuando talvez alguma indistinta ideia de fome, sede, calor, de qualquer dor, que poderiam ter sentido no útero, não há o menor indício de que possuam outras; em especial, nenhuma daquelas ideias que correspondem aos termos que formam essas proposições universais que se consideram princípios inatos. E compreende-se como, gradualmente, ao longo do tempo, as ideias entram nas suas mentes; e

como não recebem outras que não sejam as dadas pela experiência e a observação das coisas que lhes apresentam, tanto nos bastará para concluir que se não trata de marcas originárias impressas na mente.

3. «É impossível que uma coisa seja e não seja, ao mesmo tempo», isto é, sem dúvida (se houver algum) um princípio inato. Mas haverá alguém que pense ou diga que as ideias de «impossibilidade» e de «identidade» são inatas? São, acaso, ideias que todos os homens possuam e com eles tragam ao mundo? São, acaso, as ideias que primeiro se encontram nas crianças e que precedem todas as adquiridas? Teriam que ser assim se fossem inatas. Mas, terá uma criança alguma ideia de impossibilidade ou identidade, antes de ter ideia do que é o branco ou o preto, o doce ou o amargo? E será pelo conhecimento desse princípio que conclui que o absinto friccionado na ponta do seio não tem o mesmo gosto que costuma sentir quando o chupa? Será o conhecimento actual de que *impossibile est idem esse, et non esse*, que faz com que uma criança distinga a sua mãe de uma pessoa estranha; ou que a aproxime daquela e a faça fugir desta? Ou rege-se a mente a si mesmo por ideias que ainda não tem? Ou será que o entendimento deduz conclusões de uns princípios que ainda não conheceu nem entendeu? As palavras «impossibilidade» e «identidade» referem-se a duas ideias, tão longe de serem inatas, que me parece serem dessas que requerem muito cuidado e atenção para bem as formarmos no nosso entendimento. Tão longe estão, com efeito, de terem vindo ao mundo connosco, tão afastadas estão dos pensamentos da infância que, examinado o assunto, me parece faltarem mesmo a muitos adultos.

4. Se *identidade* (para só tomar este exemplo) é uma impressão inata e, portanto, uma ideia tão clara e óbvia que necessariamente a conhecemos desde a infância, gostaria

que uma criança de sete anos, ou até uma pessoa de setenta, me dissessem se um homem, que é uma criatura de alma e corpo, é o mesmo homem quando o seu corpo se modifica; se Euforbo e Pitágoras, que tiveram a mesma alma, foram o mesmo homem, apesar de terem vivido a vários séculos de distância. E que me dissessem se o galo, que também teve a mesma alma, foi o mesmo com o corpo deles? Talvez resulte daqui que a nossa ideia de *idêntico* não seja tão bem fundada nem tão clara que possa considerar-se inata. Porque se as ideias inatas não forem tão claras e distintas que possam ser universalmente conhecidas e aceites, não serão a fonte de verdades universais e indubitáveis, mas, pelo contrário, motivo de inevitável e eterna incerteza. Suponho, pois, que nem todos têm a ideia de identidade que teve Pitágoras e milhares de sectários seus. Mas qual é, então, a verdadeira? Qual a inata? Ou haverá duas ideias de identidade diferentes e ambas inatas?

5. Ninguém pense que as questões que acabo de propor acerca da identidade do homem são puras especulações vazias; porque, ainda que o fossem, bastariam para mostrar que na mente dos homens não há nenhuma ideia inata de identidade. Quem queira reflectir com alguma atenção na ressurreição da carne e considere que a justiça divina chamará a juízo no último dia, as mesmas pessoas, para lhes conceder a felicidade ou a miséria, na outra vida, conforme tenham vivido bem ou mal nesta, advertirá, talvez, a dificuldade em resolver para si o que é que faz que um homem seja o mesmo ou em que consiste a identidade; e então não admitirá tão imediatamente que ele e toda a gente, mesmo as crianças, têm naturalmente uma ideia clara da matéria.

6. Examinemos agora esse princípio matemático de que *o todo é maior que a parte*. Julgo que esta proposição está considerada como um dos princípios inatos. Tenho a cer-

teza que tem para isso tanto direito como qualquer outra; todavia, ninguém pode pensar que seja um princípio inato, se considerar que as ideias que contêm, *todo* e *parte*, são perfeitamente relativas; e que as ideias positivas a que, própria e imediatamente, pertencem são as de extensão e número, das quais o todo e a parte não são senão relações. De tal modo que, se o todo e a parte são ideias inatas, forçosamente o serão também as de extensão e número; visto que é impossível ter ideia de uma relação, sem ter nenhuma ideia da própria coisa a que essa relação pertence e na qual se fundamenta. Agora, se os homens têm ou não naturalmente impressas na mente as ideias de extensão e de número, é coisa que deixo à consideração dos defensores dos princípios inatos.

7. Que *Deus deve ser adorado* é, sem dúvida, uma das maiores verdades e quantas podem entrar na mente do homem e merece ocupar o primeiro lugar entre todos os princípios práticos. No entanto, de modo algum pode considerar-se inata, a não ser que as ideias de *Deus* e de *adoração* sejam inatas. Que a ideia a que se refere o termo *adoração* não está no entendimento das crianças, nem é uma marca originária impressa na mente – creio que é algo com que facilmente concordará quem considere serem muito poucos os adultos que têm uma noção clara e distinta dela. E, creio, nada há de mais ridículo do que dizer que as crianças têm inato esse princípio prático de que *Deus deve ser adorado*, quando ignoram em que consiste essa adoração, que é o seu dever. Mas passemos adiante.

8. Se alguma ideia pode supor-se inata, a ideia de Deus, entre todas e por muitas razões, deve aceitar-se como tal, porque é difícil conceber como, sem a ideia inata de uma Divindade, possa haver princípios morais inatos. Sem a noção de um legislador é impossível ter uma noção

de lei e de obrigação de a cumprir. À parte os ateus, mencionados pelos antigos e marcados nos anais da história, não descobriu a navegação, nestes mais tardios tempos, nações inteiras, na baía de Soldânia, no Brasil (na Borúndia), e nas ilhas Caribas, etc., entre as quais não se encontrou nenhuma noção acerca de um Deus, nem de uma religião? Nicolau de Techo, in *Literis ex Paraquaria, de Caiguarum Conversione*, escreve: *Reperi eam gentem nullum nomen habere quod Deum, et hominis animam significet; nulla sacra habet, nulla idola*. Estes são exemplos de nações em que a natureza inculta foi abandonada aos seus próprios recursos, sem contar com o auxílio das letras, da disciplina e dos benefícios das artes e das ciências. Mas há as que, tendo gozado dessas vantagens em considerável medida, no entanto, por não haverem dirigido os seus pensamentos nesse rumo, carecem da ideia e do conhecimento de Deus. Não duvido de que será surpresa para outros, como foi para mim, saber que os Siamitas se encontram nesse caso. Para isto, consulte-se o último embaixador do rei de França nessas paragens, que não dá também melhor notícia dos próprios Chineses. E se não quisermos acreditar nas palavras de La Loubère, os missionários da China, mesmo os próprios Jesuítas, grandes admiradores dos Chineses, concordam todos e convencem-nos de que a seita dos *litterari*, ou sábios, que zelam pela antiga religião chinesa e que são o partido dominante, são todos ateus. Ver Navarette, na *Colecção de Viagens*, vol. I, e *Historia cultus Sinensium*. E, talvez, se examinássemos atentamente as vidas e pensamentos de gente menos remota, não nos faltasse motivo para temer que muitos, em países mais civilizados, não possuem uma noção profunda nem clara acerca da Divindade; talvez concluíssemos serem justas as queixas que se ouvem do púlpito sobre o ateísmo. E ainda que só uns tantos libertinos miseráveis confessem agora o seu ateísmo, possivelmente saberíamos de mais se o terror à espada do magistrado ou à censura do próximo

não fosse um travão para as línguas; se não existisse o medo ao castigo e à afronta, quantos não proclamariam o seu ateísmo tão abertamente como o fazem com as suas vidas.

9. Mas, admitindo ainda que a Humanidade, em todo o lado, tivesse uma noção de Deus (é o contrário que a História nos ensina) não se seguiria daqui que ela fosse uma ideia inata. Porque, supondo embora que nenhum povo carecesse de um termo para designar Deus, ou que não lhe faltasse uma obscura noção dele, não se provaria, ainda assim, tratar-se de impressões naturalmente impressas na mente; tão-pouco os termos *fogo*, *sol*, *calor* ou *número* provam que as ideias a que se referem sejam inatas pelo facto de os homens conhecerem e aceitarem universalmente os termos e as ideias dessas coisas. Nem, pelo contrário, a falta de um termo para a designar ou a ausência duma noção acerca dele é argumento contra a existência de Deus; como tão-pouco provaria que no mundo não há pedra-íman, o facto de uma grande parte da humanidade não possuir noção dela, nem termo para a designar; ou que não há várias espécies de anjos ou entes inteligentes acima de nós, só porque não temos ideias a seu respeito, nem palavras para os designar. Porque, como é a linguagem comum de cada país que proporciona palavras aos homens, dificilmente poderão estes evitar ter alguma ideia acerca dessas coisas, cujos termos são de uso frequente. E se se trata de algo que leve consigo a noção de excelência de grandeza ou de algo extraordinário, que seja coisa que interesse e impressione a mente com o temor de um absoluto e irresistível poder — será uma ideia que, segundo todas as probabilidades, penetrará muito fundo e se estenderá muito; sobretudo, se é uma ideia que agrade às luzes comuns da razão e que seja naturalmente dedutível de tudo quanto conhecemos, como acontece com a ideia de Deus. Porque as marcas visíveis da sabedoria e poder extraordinários são

tão patentes em todas as obras da criação que qualquer criatura racional, que as considere seriamente, não pode deixar de descobrir a Divindade. E como a influência que a descoberta de tal ente deverá necessariamente exercer no espírito de quem a fez é tão poderosa, implica tanta reflexão e impõe, de tal forma, a necessidade de a comunicar aos outros – parece-nos tão estranho encontrar uma nação de gente tão bruta que careça da noção de Deus, como encontrar uma a que faltassem as noções de número ou de fogo.

10. Uma vez usado o nome de Deus, em qualquer parte do mundo, para expressar um ser superior, poderoso, sábio e invisível, a conformidade de uma tal noção com os princípios da razão comum e o interesse terá feito com que tal nome frequentemente mencionado se propagasse amplamente e se transmitisse às gerações seguintes. Mas, supondo embora que o nome de Deus seja geralmente conhecido, e que mesmo os selvagens lhe refiram alguma ideia, ainda que imperfeita e vaga – nem por isso se provaria que fosse inata a ideia de Deus. Provar-se-ia, quando muito, que se tinha feito bom uso da razão e reflectido seriamente sobre as causas das coisas, tendo-se depois essa ideia espalhado pelos que menos seriam capazes de chegar, por si mesmos, a tal descoberta, sendo depois difícil perder-se a sua recordação.

11. Seria isto o que poderia inferir-se da noção de Deus se fosse certo possuir ela uma difusão universal, e ser reconhecida, em todos os países, por todos os homens chegados à idade adulta. Penso, na verdade, que o geral reconhecimento da existência de Deus não pode ter maior alcance; se isso bastasse para provar que a ideia de Deus é inata, bastaria também para provar que é inata a ideia de fogo; de facto, os que têm a noção de Deus têm também a noção do fogo. Na hipótese de se ter estabelecido uma

colônia de crianças numa ilha onde não houvesse fogo, não duvido que elas não teriam nem ideia nem termo para tal coisa, não obstante ser universalmente conhecida e aceite; de igual modo seria de presumir que estivessem longe de ter um conhecimento da noção e do nome de Deus, até que alguma delas reflectisse sobre a natureza e as causas das coisas, o que facilmente a levaria a essa noção, e, se ela fosse bem ensinada aos outros, a razão e a tendência natural dos pensamentos a propagariam depois e a conservariam ao longo do tempo.

12. Com efeito, é afirmado que convém à bondade de Deus imprimir na mente do homem certas marcas e noções dele próprio, para o não deixar nas trevas e na dúvida acerca de matéria tão importante; e, também, para que Deus assegure, por esse modo, a homenagem e a veneração que uma criatura tão inteligente como o homem lhe deve: será, portanto, de presumir que assim tenha feito.

Este argumento, se alguma força possui, provará muito mais, neste caso, do que quem o utiliza dele espera: ao alegarmos que Deus fez para o homem tudo quanto este julga que é o melhor para si, visto que tal se ajusta à bondade divina, provaremos não só que Deus imprimiu uma ideia de si mesmo no espírito humano mas que, além disso, lá gravou, em belos caracteres, tudo quanto os humanos devem saber ou acreditar acerca de Deus; tudo quanto devem fazer em obediência aos seus mandatos; e que a Divindade os dotou com vontade e sentimentos conformados a tais mandatos. Sem dúvida, todos estarão de acordo em que isso é melhor para o homem do que andar perdido na escuridão em busca de Deus, tal com S. Paulo diz dos gentios (*Actos*, XVII, 27); ou que a sua vontade colida com o seu conhecimento e os seus desejos com o dever. Os católicos dizem que é mais vantajoso para o homem, e mais conforme com a bondade de Deus, que

haja na Terra um juiz infalível para resolver as controvérsias; por isso, concluem, existe um. Mas pela mesma razão, entendo que é melhor para o homem que cada um seja infalível. E deixo à consideração deles ver se a força deste argumento lhes fará admitir que, com efeito, cada homem é infalível. Parece-me razoável dizer: «a infinita sabedoria de Deus fez isto assim, logo, isto é o melhor». Mas parece excessiva confiança na nossa própria sabedoria dizer: «eu penso que isto é o melhor, portanto Deus o quer assim». E voltando ao assunto que nos ocupa, será vão tentar mostrar, com base em tais argumentos, que Deus nos imprimiu na mente aquelas ideias inatas, já que a experiência nos ensina o contrário. Mas a bondade divina não foi descuidada para com os homens por não lhes ter dado essas originárias verdades, posto que lhes proporcionou faculdades suficientes para descobrirem, por si, tudo quanto lhes é necessário. Com efeito, não duvido poder demonstrar que os homens podem alcançar o conhecimento de Deus e conhecer todas as coisas que verdadeiramente lhes importam, sem necessitarem de princípios inatos e servindo-se unicamente dos seus recursos naturais.

Tendo dotado o homem com essas faculdades cognitivas, Deus não estava obrigado pela sua bondade a inculcar-lhe na mente noções inatas, como não estava obrigado a construir-lhe pontes e casas, depois de lhe haver dado a razão, as mãos e os materiais necessários para tais obras. Todavia, povos há que, embora engenhosos, não ergueram tais construções, da mesma forma que outros povos estão completamente desprovidos da ideia de Deus e de princípios morais, ou, pelo menos, são muito maus os que possuem; em ambos os casos, a explicação é a de que nunca empregaram bem as suas faculdades, mas se conformaram com as opiniões, os hábitos e as coisas do seu país, sem nunca olharem para além delas. Se vós ou eu tivéssemos nascido na Baía da Soldânia, provavelmente que os nossos

pensamentos e ideias não ultrapassariam as dos primitivos Hotentotes que ali vivem. E se Apochancana, rei da Virgínia, tivesse sido educado na Inglaterra, talvez fosse tão bom teólogo e matemático como os de cá; porque a diferença entre esse rei e um inglês educado consiste apenas em que o exercício das faculdades daquele se limitava aos usos e noções do seu país natal e jamais se orientou para outras ou mais perfeitas investigações. E se não tem nenhuma ideia de Deus, foi porque não insistiu na meditação que o teria conduzido a essa ideia.

13. Admito que, se houvesse ideias impressas na mente, a noção acerca do Criador seria logicamente uma delas; seria como que uma marca que Deus houvesse posto na sua obra, para recordar ao homem a sua dependência e o seu dever; e admito que dessa noção procederiam as primeiras amostras do conhecimento humano. Mas quanto tempo é preciso para que tal ideia surja nas crianças? E, quando aparece, não se assemelha mais à opinião do professor do que a uma representação do verdadeiro Deus? Quem observe o progresso pelo qual as crianças alcançaram os seus conhecimentos, verá que são os objectos que primeiro e mais familiarmente se lhes apresentam, os que fazem as primeiras impressões no seu entendimento; e não encontraremos marca alguma de nada anterior. É fácil advertir que os seus pensamentos não se ampliam senão à medida que se familiarizam com uma maior variedade de objectos sensíveis, para reter na memória as ideias desses objectos e para adquirir a habilidade de as combinar e reunir de várias maneiras. De que modo chegam as crianças, por estes meios, a forjar na mente a ideia de Deus, é coisa que mostrarei mais adiante.

14. Como admitir que as ideias acerca de Deus promanem de marcas impressas na mente humana pelo pró-

prio dedo da Divindade, quando, num mesmo país e sobre o mesmo nome de Deus, os homens têm distintas e contrárias ideias? O facto de todos usarem idêntico termo não provará, segundo julgo, que se trate de uma ideia inata.

15. Que noção verdadeira ou tolerável acerca da Divindade podem ter aqueles que reconhecem e adoram centenas de deuses? Admitindo mais um, mostram com infalível evidência a ignorância em que estão acerca dele e provam que carecem de uma verdadeira noção de Deus, já que excluem dela as qualidades de unidade, infinitude e eternidade. Se a isto acrescentarmos as concepções primitivas sobre a corporeidade divina, expressas nas imagens dos seus deuses; se considerarmos os amores, casamento, copulações, luxúrias, querelas e tantas outras baixezas atribuídas por eles às suas divindades, teremos poucos motivos para pensar que o mundo pagão, isto é, a maior parte da Humanidade, tinha na mente uma ideia de Deus como a que ele mesmo aí houvesse impresso com o fim de evitar erros sobre tão importante matéria. E se o argumento da aceitação universal, tão falado, provasse a existência de impressões inatas, provaria somente isto: que Deus imprimiu na mente de todos os homens que falam a mesma língua uma *palavra* para ser designado, mas não uma *ideia* acerca de si próprio; porque, convergindo todos no termo, divergem nas noções que lhe atribuem. E se me dizem que a variedade de divindades adoradas pelo mundo pagão não é senão um modo de expressar os diversos atributos desse Ser incompreensível, ou as distintas partes da sua providência, respondo que não me proponho averiguar o que pudessem significar originariamente, mas que ninguém se atreverá a sustentar que assim o entendia o povo. E quem consultar o relato da viagem do bispo de Beríte, Cap. 13 (para não citar outros testemunhos), verá que a teologia dos Siamitas admite francamente uma pluralidade de deuses,

ou melhor, como judiciosamente adverte o abade de Choisy no seu *Journal du Voyage de Siam* 107/177, consiste em não reconhecer deus algum.

16. Se se disser que, em todas as nações, os homens sábios chegaram a ter uma concepção verdadeira acerca da unidade e da infinitude de Deus, eu admito-o. Mas tenho que levantar as objecções seguintes:

Primeiro, isso exclui a universalidade da aceitação no tocante às coisas divinas, salvo no que respeita ao nome de Deus; porque sendo muito poucos os homens sábios, talvez um em mil, aquela universalidade resulta muito restrita.

Segundo, parece-me que tal verificação prova claramente que as noções melhores e mais verdadeiras que os homens tiveram acerca de Deus não foram impressas nas suas mentes, mas adquiridas pelo pensamento e meditação mercê do bom uso das faculdades: posto que foram os homens mais sábios e reflectidos, ao usarem correcta e cuidadosamente os seus pensamentos e razão, que alcançaram uma noção verdadeira acerca desta matéria, como de outras; enquanto que os preguiçosos e irreflectidos, aliás o maior número, receberam as suas noções por acaso, pela tradição comum e pelas vulgares concepções, sem se preocuparem acerca da sua veracidade. E se há razão para pensar que a ideia de Deus é inata, porque os homens sábios a tiveram, então será preciso que a ideia de virtude seja inata; porque também a tiveram todos os homens sábios.

17. Tal foi evidentemente o caso de todos os Gentios. Nem mesmo entre os Judeus, Cristãos e Maometanos que reconheceram um só Deus (e aponte-se o cuidado que nesses povos houve em dar a todos uma verdadeira noção de Deus) prevaleceu doutrina ensinada de modo a haver uma mesma ideia acerca de Deus. E quantos

de entre nós não imaginam ainda Deus como um homem sentado no céu, e acerca dele têm muitos conceitos absurdos e indignos? Houve entre os Cristãos, tal como entre os Turcos, seitas que sustentaram muito a sério que a Divindade é corpórea e de forma humana; ainda entre nós se encontram os que se dizem *Antropomorfistas* (conheço alguns); e os que se derem ao trabalho de o averiguar, encontrarão entre os cristãos ignorantes e pouco instruídos muitos que assim pensam. Basta falar com camponeses, qualquer que seja a sua idade, ou com jovens, qualquer que seja a sua condição, para ver que, embora falem de Deus, as noções a que referem esse termo são tão extravagantes, baixas e lastimosas que ninguém pode pensar terem sido ensinadas por gente racional; e muito menos que hajam sido escritas pelo próprio Deus. Tão-pouco vejo em que sentido Deus há-de ter-se por menos bondoso ao dar-nos uma mente desprovida de uma ideia acerca de si mesmo, do que ao enviar-nos nus ao mundo, ou ao deixar-nos nascer sem nenhuma arte ou habilidade. Porque sendo dotados das faculdades precisas para atingir tudo isto, será por falta de perspicácia e reflexão que não o teremos. Tão certo é existir um Deus, como serem iguais os ângulos opostos que resultam do cruzamento de duas linhas rectas. Nunca nenhuma criatura racional, dedicando-se seriamente a examinar a verdade dessas proposições, deixou de concordar com elas; ainda que, sem dúvida, haja muitos homens que, por não terem dirigido nesse sentido os seus pensamentos, ignoram tanto uma, como a outra. E se há quem ache conveniente chamar àquelas necessárias conclusões *consenso universal*, a isso me não oponho; mas uma tal aceitação universal tanto provará que a ideia de Deus é inata, como que é inata a ideia de tais ângulos.

18. Sendo o conhecimento da existência de um Deus a descoberta mais natural da razão humana, e não

sendo, apesar disso, a ideia de Deus inata, como me parece evidente de quanto se disse, presumo não haver nenhuma outra ideia que possa aspirar a tal categoria. Porque se Deus tivesse gravado algum traço no entendimento humano, o mais razoável é supor que teria sido a ideia clara e única de si mesmo, na medida em que a nossa débil capacidade fosse susceptível de entender um objecto tão incompreensível e infinito. Mas visto que as nossas mentes não possuem essa ideia, para nós a mais importante, deverá concluir-se, repito, que nenhuma outra poderá pretender ser inata. Pela minha parte confesso que não encontrei nenhuma, e muito gostaria de ser informado do contrário, no caso de alguém o poder fazer.

19. Confesso que há outra ideia que seria bom que os homens tivessem, pois dela falam como se a possuíssem; e é a ideia de *substância*, que não temos nem podemos ter por sensação ou reflexão. Se a natureza se tivesse preocupado em prover-nos de algumas ideias, bem poderíamos esperar que fosse esta, pois não a podemos encontrar pelas nossas próprias faculdades; mas, pelo contrário, porque esta ideia não pode chegar-nos à mente da mesma forma que as restantes, acontece que dela temos um conhecimento muito confuso; de tal modo que a palavra *substância* não significa nada, a não ser uma incerta suposição de algo que ignoramos (isto é, de alguma coisa de que não percebemos particularidade distinta e positiva), mas que consideramos ser o *substratum* ou suporte das ideias que conhecemos¹².

¹² Anote-se a posição do filósofo relativamente às ideias de Deus e de substância; a existência de Deus, fundamental, a seu ver, no plano prático, é demonstrável como uma qualquer proposição da geometria; a ideia de substância, fundamental no plano teórico, considera-a

20. Falar de princípios inatos, especulativos ou práticos, é o mesmo que dizer que um homem tem no bolso 100 libras esterlinas e nega ao mesmo tempo que lá tenha um «penny», um xelim, uma coroa ou qualquer outra moeda cuja soma sirva para perfazer aquela importância; na verdade, se considerarmos uma proposição como inata, teremos que aceitar, como inatas também, as ideias que a formam. Pelo contrário, o facto de algumas proposições merecerem concordância geral não prova que as ideias nelas expressas sejam inatas; porque, em muitos casos, e independentemente da origem dessas ideias, será forçoso aceitar a sua conformidade ou inconformidade. Todo o que tenha uma ideia verdadeira de Deus e do culto que se lhe deve aceitará «que Deus deve ser objecto de culto», se a proposição estiver escrita num idioma conhecido; e toda a pessoa razoável que não lhe haja prestado atenção até hoje, estará disposta a aceitá-la amanhã. No entanto, há milhões de pessoas que carecem de uma ou de ambas as ideias referidas. Admitindo embora que os selvagens e a maioria dos camponeses têm uma ideia de Deus e do culto que se lhe deve (o que ninguém acreditará ao conversar com eles) —, somos forçados a reconhecer que poucas são as crianças de quem se possa supor que tenham tais ideias; a ser assim, é só a partir de um momento determinado que elas entram no seu espírito e que começa a ser aceite a proposição que expressa a sua conveniência. Mas semelhante aceitação, concedida mal a proposição foi escutada pela primeira vez, prova tanto que as ideias nela contidas são inatas, como o prova o facto de um cego de nascença ter recebido, como inatas, as ideias de sol, de luz, de açafrão ou de amarelo, só porque, quando recuperou a

incognoscível. Quer dizer: o filósofo, em posição inversa daquela que passou a ser muito generalizada depois de Kant, aceita um probabilismo no campo da ciência, mas rejeita-o no domínio da religião.

vista, logo concordou com esta proposição: o sol é luminoso, ou o açafraão é amarelo. E assim, se a aceitação concedida ao ser escutada uma proposição não prova que as ideias nela contidas sejam inatas, menos provará que o sejam as próprias *proposições*. Mas se, ao contrário do que penso, as crianças possuem ideias inatas, gostaria que me informassem sobre quais e quantas são.

21. Permita-se-me acrescentar o seguinte: se há algumas ideias inatas na mente, sem que esta nelas pense, deverão estar alojadas na memória, e ser reveladas pela recordação; isto é, serão conhecidas ao ser recordadas como percepções que já estavam na mente; a menos que possa haver reminiscência sem recordação. Porque recordar é perceber algo como dado pela memória, ou seja, com a consciência de que foi conhecido ou percebido antes. Não sendo assim, qualquer ideia que chegue à mente é nova e não recordada; já que a consciência de já ter estado na mente é o que distingue o recordar dos outros modos de pensamento. Qualquer ideia nunca percebida pela mente, jamais esteve nesta. Qualquer ideia na mente, ou é um percepção actual, ou, tendo-o sido, está de tal modo na mente que, pela memória, pode voltar a ser um percepção actual. Sempre que há uma percepção actual de qualquer ideia sem ajuda da memória, a ideia aparece perfeitamente nova e como desconhecida anteriormente pelo entendimento. Sempre que a memória faculta uma ideia, é com a consciência de que havia estado antes na mente e que não lhe é completamente estranha. Se isto é ou não como digo, remeto-o para a observação pessoal de cada um. E, assim, desejo que me dêem um exemplo de uma das supostas ideias inatas que alguém possa reviver e recordar como uma ideia que já conhecia (antes de ter recebido alguma impressão dela pelas vias que mencionaremos adiante); sem consciência de uma anterior percepção não há recordação;

e toda a ideia que chegue à mente sem tal consciência, não é uma ideia recordada, nem vem da memória, nem dela pode dizer-se que estava na mente antes da sua aparição. Porque o que não está à vista ou na memória, não está de modo nenhum na mente. Suponhamos uma criança que dispôs de vista até poder distinguir as cores; mas que depois ficou em trevas 40 ou 50 anos, porque as cataratas a cegavam de modo que perdeu totalmente a memória das ideias das cores. Tal foi o caso de um cego com quem conversei em certa ocasião, que perdeu a vista por causa das bexigas, em criança, e que já não possuía noção das cores, tal como se fosse cego de nascença. Pergunto se este homem podia ter, então, na sua mente, algumas ideias acerca das cores, ou seria como um cego de nascença. Creio que todos dirão que nem um nem o outro podem ter na mente qualquer ideia de cor. Mas se lhe tirarem as cataratas, essas ideias de cor (que ele não recorda) voltarão, pela visão, *de novo* à sua mente, sem a consciência de terem sido um conhecimento prévio. Ora, só as ideias de cores que podem, não estando à vista, ser revividas com a consciência de terem sido conhecidas previamente é que estão na memória, e nesse sentido se diz que estão na mente. Tudo isto serve para concluir que toda a ideia que está na mente, sem ser percebida, só lá está enquanto contida na memória. Portanto, se houvesse ideias inatas, teriam que estar na memória ou não estariam na mente; e se estão na memória, poderão ser revividas sem que seja precisa qualquer impressão externa; e sempre que venham à mente serão recordadas, isto é, trarão consigo a consciência de não serem totalmente novas. Assim se poderá comprovar se há alguma ideia inata na mente, anterior a uma impressão resultante da sensação ou da reflexão. Gostaria de conhecer uma pessoa que, quando chegou ao uso da razão ou em qualquer outro momento da sua vida, se lembrou de alguma dessas ideias; ou que estas lhe não tivessem parecido

novas desde sempre. Mas se alguém sustentar que há ideias na mente que não estão na memória, peço-lhe que se explique e que torne inteligível aquilo que afirma.

22. À parte quanto tenho dito, há outra razão para que duvide de que sejam inatos os princípios a que me referi, ou quaisquer outros. Plenamente convencido de que Deus, infinitamente sábio, tudo fez de acordo com uma perfeita sabedoria, não consigo entender porque se há-de admitir que haja impresso, nas mentes humanas, alguns princípios universais; já que esses princípios que se pretendem inatos e que respeitam à *especulação* não são de grande utilidade; e os que respeitam à *prática* não são por si evidentes; e porque nem uns nem os outros se podem distinguir de algumas outras verdades que não se supõem inatas. Efectivamente, com que fim estariam gravados na mente certos caracteres, pelo dedo de Deus, se não são mais claros que outros vindos posteriormente, ou não podem distinguir-se deles? Se alguém sabe existirem tais proposições e ideias inatas, que pela sua utilidade e claridade se distingam de tudo o que é adventício e adquirido pela mente, não lhe será difícil dizer-nos *quais são*; e então, todos poderemos avaliar o seu inatismo. Porque se há tais ideias ou impressões inatas, diferentes de qualquer outra percepção ou conhecimento, cada pessoa se convencerá disso por si mesma. Acerca da evidência destas supostas máximas inatas, já me ocupei, e acerca da sua utilidade hei-de ter ocasião de falar mais adiante.

23. Para concluir: há ideias que se oferecem directamente ao entendimento humano; verdades que resultam dessas ideias, logo que a mente as afirma em proposições; e verdades que requerem uma sucessão de ideias colocadas em ordem, comparações adequadas, e deduções atentas, antes de poderem ser descobertas e aceites. Algumas da primeira classe foram, erradamente, consideradas inatas,

devido à sua fácil e geral recepção: mas o certo é que estas ideias e noções estão tão longe de ter nascido connosco, como o estão as artes e as ciências; embora, na verdade, algumas se ofereçam às nossas faculdades mais prontamente que outras e sejam portanto, de mais geral aceitação: mas, ainda isto depende do modo como se usem os órgãos dos nossos corpos e as possibilidades das nossas mentes; pois Deus proveu os homens com faculdades e meios para descobrir, receber e reter verdades, conforme o uso que se faça deles. A grande diferença de noções existentes entre os homens deve-se à diversa forma de exercício das faculdades. Enquanto uns (e são a maioria), são crédulos e fazem um mau emprego das suas faculdades submetendo-se, por preguiça, a opiniões alheias sobre doutrinas que deviam examinar cuidadosamente e não aceitar às cegas; outros, aplicando os seus pensamentos somente a poucas coisas, chegam a saber muito acerca delas, permanecendo na ignorância do resto, por não se terem dedicado a outras investigações¹³. Assim, o facto de os três ângulos de um triângulo serem iguais a dois rectos é uma verdade tão certa como possa sê-lo qualquer outra, e mais evidente que muitas dessas proposições tidas como princípios; contudo, há milhões de pessoas, muito hábeis noutras matérias, que desconhecem totalmente esta verdade, por nunca nela terem pensado. E quem conheça essa proposição, pode, no entanto, ser absolutamente ignorante da verdade de outras proposições, ainda que matemáticas, tão claras e evidentes como aquela; porque na sua procura destas verdades matemáticas, logo se deteve e não prosseguiu. O mesmo pode acontecer a respeito das noções que tenhamos acerca do ser da Divindade. Embora não haja nenhuma verdade tão evidente para o homem como a existência de Deus, há no entanto quem se sujeite a aceitar as coisas tal como

¹³ Novo elogio do conhecimento universal próprio da filosofia.

as encontra no mundo, conformadas aos seus gostos e paixões, sem se preocupar em investigar um pouco acerca das suas causas, dos seus fins e da sua admirável disposição, e em reflectir nisso com atenção e diligência; uma pessoa assim pode viver muito tempo sem ter nenhuma noção de Deus. E se alguém, em conversa, lhe houver revelado semelhante noção, talvez acredite nela; mas se nunca a examinou, o seu conhecimento não será mais perfeito do que o de uma pessoa a quem se dissesse que os três ângulos de um triângulo são iguais a dois rectos e que, sem lhe examinar os fundamentos, imediatamente aceitasse a afirmação: em tal caso, aceitará como provável o que poderia ter alcançado com claridade e evidência, se tivesse utilizado cuidadosamente as suas faculdades¹⁴. Tudo isto, diga-se de passagem, é para mostrar *em que medida o nosso conhecimento depende do bom uso desses poderes com que a natureza nos dotou*, e o pouco que depende *desses princípios inatos que, em vão, se supõe estarem impressos no homem para lhe servirem de guia*; aliás, os homens não poderiam então deixar de os conhecer, pois de outro modo existiriam sem nenhum fim. E visto que nem todos os homens os conhecem e nem sequer podem distingui-los de outras verdades adventícias, podemos concluir que não há tais princípios.

24. Não saberei dizer a que censura me exponho ao ter duvidado, deste modo, da existência dos princípios inatos, pois dir-se-á que destruí os antigos suportes do conhecimento e da certeza. Mas, pelo menos, certifiquei-me de que o caminho por mim seguido, sendo conforme à

¹⁴ Uma vez mais, a ideia de que a filosofia deve ser um conhecimento vivo e pessoal e que todo o saber, mesmo evidente e socialmente objectivado, não passará de provável para aquele que o não repensar, desvelando-lhe toda a interior inteligência e também, conseqüentemente, o encarecimento do valor pedagógico da filosofia.

verdade, lhes dá maior firmeza. Estou certo de que, no discurso que se segue, não pretendi nem desviar-me nem apegar-me a qualquer autoridade. A minha única meta foi a verdade e aonde ela parecia conduzir-me, para lá seguiam imparcialmente os meus pensamentos, sem me importar de saber se as pisadas de outros deixaram ou não rasto nesse caminho. Não é que me falte o respeito devido pelas opiniões alheias; mas, ao fim e ao cabo, é à verdade que devemos o maior respeito. E espero que me não acusem de arrogante por dizer que mais adiantaremos no conhecimento se o procurarmos na fonte, *na consideração das próprias coisas*¹⁵; e mais usando bem o nosso pensamento do que servindo-nos do pensamento dos outros. Porque com igual razão podemos esperar ver com olhos alheios; ou conhecer com o alheio entendimento. Na medida em que nós mesmos consideramos e alcançamos a verdade, nessa medida somos possuidores de um verdadeiro e real conhecimento. O facto de nos nossos cérebros circularem opiniões de outras pessoas, ainda que sejam verdadeiras, não nos torna mais conhecedores. O que nelas for ciência, em nós será obstinação, enquanto nos limitarmos a reverenciar um nome e não utilizarmos a razão, como elas o fizeram, para entender essas verdades que lhes deram fama. Aristóteles foi certamente um homem de muitos conhecimentos, mas ninguém o supôs sábio porque tivesse cegamente abraçado e sustentado as opiniões de outrem. E se tomar, sem exame, princípios de outra pessoa, não foi o que fez dele um filósofo, e suponho que nenhum outro, por essa via, se tornará filósofo também. Em conhecimentos, cada

¹⁵ Compare-se com o célebre programa fenomenológico de «regresso às coisas» proposto por E. Husserl. Naturalmente que Locke, não tendo antevisto a dimensão transcendental, ficará no plano psicológico de uma experiência interna considerada na sua espontânea atitude natural.

um possui só quando, na realidade, sabe e compreende. O que se acredita e aceita sem mais, é como se fossem retalhos; só valiosos quando unidos à peça inteira, e pouco aumentando, portanto, o capital de quem os recolhe. Semelhante riqueza emprestada, como o dinheiro nos contos de fadas, só é ouro nas mãos daqueles de quem o recebemos, e não passa de folhas mortas e de pó quando pretendemos utilizá-lo nós próprios.

25. Quando foram encontradas algumas proposições gerais que, ao serem entendidas, não admitiam dúvida, bem sei que o caminho mais fácil e mais curto foi concluir que eram inatas. Aceite esta conclusão, os preguiçosos viram-se livres do trabalho de fazer investigações, e isso mesmo impediu a busca por parte dos duvidosos, a respeito de tudo que se havia declarado inato. E foi de não pouca vantagem para os que presumem de mestres e professores poderem converter, em princípio de todos os princípios, *que os princípios são indiscutíveis*. Porque tendo estabelecido o axioma de que há princípios inatos, obrigaram os seus discípulos a receber *algumas* doutrinas como tal; o que equivalia a impedir-lhes o uso da sua própria razão e juízo, e a forçá-los a crer nessas doutrinas, sem exame; colocados assim numa atitude de cega credulidade, facilmente podem dominá-los e deles se servirem para os seus fins, aqueles que por habilidade ou ofício têm de os orientar a governar. E não é pequeno esse poder de ditar princípios e ensinar verdades indiscutíveis; e fazer que se receba, como se fosse um princípio inato, o que sirva para os fins de quem assim o ensina¹⁶. Se, pelo contrário, tivessem examinado a

¹⁶ Locke condena aqui toda a pedagogia autoritária: porque transige com a preguiça dos alunos e lhes impede o acesso a verdades, que poderiam conhecer, mas acerca das quais nada mais assim alcançam do que uma convicção ou opinião; e ainda porque permite que nela se

maneira pela qual os homens alcançam muitas verdades universais, teriam visto que se formam na mente a partir das próprias coisas, quando devidamente consideradas; e que se descobrem pelo uso adequado dessas faculdades de que foram dotados pela natureza, precisamente para as receber e julgar.

26. Mostrar como procede o entendimento é o propósito do discurso seguinte. Mas antes de percorrer o caminho que leva à única fundamentação possível (assim o penso) das noções que podemos ter sobre o nosso próprio conhecimento, tive de o limpar dos obstáculos nele levantados pela convicção de que há princípios inatos, apresentando as razões que me levaram a duvidar da sua existência. E como alguns dos argumentos contra tais princípios se apoiam em opiniões geralmente aceites, vi-me obrigado a dar por supostas várias coisas, o que dificilmente pode evitar quem se proponha a tarefa de mostrar a falsidade ou a improbabilidade de qualquer doutrina; nos discursos polémicos acontece o mesmo que no assalto das cidades onde, contando que o terreno seja firme para colocar as baterias, não se averigua a quem pertence, pois só interessa que sirva para o fim em vista. Mas como, nas partes seguintes deste Discurso, me proponho levantar um edifício sólido e bem construído, tanto quanto o permitam a minha experiência e observação dos factos – espero edificá-lo sobre tais bases que não me veja forçado a escorá-lo com suportes que assentem em fun-

mascare uma acção que já não é pedagógica mas apologética ou propagandista, isto é, onde a intenção já não é ensinar, embora mal, alguma verdade, mas impor as próprias convicções ou interesses como se de verdades se tratasse. Também alude criticamente ao método dedutivo como sendo o mais adequado a essa má pedagogia, desatenta dos princípios ou fundamentos e interessada só nas suas consequências lógicas.

dações emprestadas: ou, pelo menos, se vier a provar-se que ele não passa de um castelo no ar, tratarei que seja todo feito de uma peça e não possa demoronar, a não ser de uma vez só. Além disso, quero advertir o leitor que não espere demonstrações incontestáveis, salvo se me for concedido o privilégio, não poucas vezes assumido por outros, de se darem por verdadeiros ou meus princípios; porque então, não duvido, também eu saberei fazer demonstrações. Tudo o que peço, para os princípios em que me apoio, é que cada leitor, apelando exclusivamente para a sua experiência e observação, diga se são ou não verdadeiros; isso é quanto basta para quem não pretende mais do que expor sincera e livremente as suas próprias conjecturas a respeito de matéria tão obscura, e outro propósito não tem do que buscar a verdade¹⁷.

¹⁷ Locke dá neste parágrafo as razões que o levaram a não tratar do inatismo no corpo do *Ensaio*.... Essas razões eram circunstanciais. Tratava-se de tema polémico, na época, que dificultava o acesso a uma investigação serena sobre a origem do conhecimento, e obrigava a um estilo casuístico e a uma argumentação referida a teses alheias, inadequadas à investigação pessoal e directa que o filósofo se propunha fazer. Coerente com o seu individualismo, também entende (como Descartes) que a obra de um só é preferível à obra de muitos. E seguro de dar à sua construção um sólido travejamento lógico (nunca o fará em termos dedutivos embora este passo permita admiti-lo) submete as suas teses a exame e comprovação do leitor. Em decorrência do que ficou dito, e tal como Descartes, vai elaborar e expressar as suas investigações numa obra do género *ensaio*; mas enquanto o filósofo francês sujeitará as suas conclusões ao bom senso do leitor, ou seja, à sua capacidade de se assegurar da verdade através de juízos evidentes, Locke apela exclusivamente para a sua «experiência e observação».

LIVRO II

CAPÍTULO I

Das ideias em geral e da sua origem

1. Se todo o homem tem por si mesmo consciência de que pensa e se aquilo a que o seu espírito se aplica, quando pensa, são as *ideias* que aí estão, não há dúvida de que os homens têm no seu espírito várias ideias, tais como as que se exprimem pelas palavras *brancura*, *dureza*, *doçura*, *pensar*, *moção*, *homem*, *elefante*, *exército*, *ebriedade* e outras. Posto isto, a primeira coisa que se deve investigar é *como é que o homem chega a possuir todas estas ideias*¹.

¹ É qui insinuada uma tese atomista. Que são afinal as ideias como *objecto* de pensar? São conteúdos hiléticos e imediatos da consciência? Pensar é *ver* interiormente esses conteúdos? Estaremos no início de uma fenomenologia? Possivelmente, como admite Husserl. Mas a tese anti-inatista impôs, desde logo, desvios irreparáveis. Começou por estabelecer uma prioridade muito discutível: porquê tratar primeiro da *origem* desses fenómenos, e não da sua inventariação e descrição? Ou das relações objectivas que entre eles existissem? Depois, porque essa mesma tese – já dada como provada por virtude da refutação dos argumentos em contrário no Livro I – vem funcionar aqui, no plano de uma análise directa do entendimento, como dogmática; e vai condicionar e orientar toda a investigação: o problema já não é o de saber qual a origem das ideias, mas o de *provar* que todas elas têm origem na experiência externa e interna; de preferência a externa porque, concebido o entendimento (ainda por força do pressuposto anti-inatista) como um *papel em branco*, ou seja, desprovido de potencialidades interiores inconscientes, Locke é inclinado a ver exclusivamente, como fonte interna das ideias, a apreensão das próprias actividades ou operações do espírito. Mas será que essas operações são meramente *reactivas* ou *passivas*? Nada mais farão do que explicitar relações objectivas entre

Não desconheço que é opinião aceite que os homens têm ideias inatas e certos caracteres originários impressos na mente, desde o primeiro momento da sua existência. Esta opinião já foi por mim detidamente examinada e suponho que quanto disse no livro precedente será mais facilmente admitido quando eu tiver mostrado de onde pode o entendimento tirar todas as ideias que possui e por que vias e graus elas podem entrar na mente, para o que invocarei a observação e a experiência pessoais de cada um.

2. Suponhamos então que a mente seja, como se diz, um papel branco, vazio de todos os caracteres, sem quaisquer ideias. Como chega a recebê-las? De onde obtém esta prodigiosa abundância de ideias, que a activa e ilimitada fantasia do homem nele pintou, com uma variedade quase infinita? De onde tira todos os *materiais* da razão e do conhecimento? A isto respondo com uma só palavra: da EXPERIÊNCIA. Aí está o fundamento de todo o nosso conhecimento; em última instância daí deriva todo ele. São as observações que fazemos sobre os objectos exteriores e sensíveis ou sobre as operações internas da nossa mente, de

ideias de sensação? É claro que o filósofo (parte final do § 4) não pode deixar de referir algumas *paixões* ao considerar essas operações do espírito; mas limita-se ao *agrado* e *desagrado* que tiramos de *certas ideias*. Este é ponto de uma importância crucial: serão as emoções e sentimentos, toda a vida afectiva — salvo aquilo que nela se liga ao conhecer e ao fazer —, irracionais por natureza como pretendia Descartes, e, nessa medida, fictícios ou ilusórios? E, na hipótese de Locke, a tese de que dependem das ideias pretenderá unicamente significar que a própria vida afectiva não é inata, mas do foro da experiência interna e também um movimento do espírito mas reactivo a algo que, em última análise, vem de fora? Como adiante veremos, ainda neste Livro II, Locke entende que o prazer e a dor nos vêm através dos sentidos, como as «qualidades segundas», embora sejam só, como estas, «mediatamente perceptíveis». Defende ainda a tese de que essas sensações de prazer e dor estão na origem das ideias complexas de bem e de mal.

que nos apercebemos e sobre as quais nós próprios reflectimos, que fornecem à nossa mente a matéria de todos os seus pensamentos. Estas são as duas fontes de conhecimento, de onde brotam todas as ideias que temos ou podemos naturalmente ter.

3. Em primeiro lugar, os nossos sentidos, no comércio com objectos sensíveis particulares, introduzem na mente várias percepções distintas de coisas, consoante os diversos modos segundo os quais esses objectos os affectam. E, assim, chegamos a possuir essas ideias que temos do *amarelo*, do *branco*, do *quente*, do *frio*, do *mole*, do *duro*, do *amargo*, do *doce*, e de todas aquelas que chamamos qualidades sensíveis. E, quando digo que os sentidos as introduzem na mente, quero significar que eles transmitem, dos objectos exteriores para a mente, aquilo que nela produz aquelas percepções. Chamo SENSACÃO a esta grande fonte da maior parte das ideias que temos, posto que estas dependem totalmente dos nossos sentidos e por eles são comunicadas ao entendimento.

4. Em segundo lugar, a outra fonte a partir da qual a experiência provê de ideias o entendimento é a percepção das operações interiores da nossa própria mente enquanto se debruça sobre as ideias que recebeu. Essas operações, quando a alma sobre elas reflecte e as considera, abastecem o entendimento de uma outra série de ideias que não se poderiam receber das coisas exteriores. Tais são as de *percepção*, *pensar*, *duvidar*, *acreditar*, *raciocinar*, *conhecer*, *querer* e de todas as diversas acções do nosso próprio espírito, as quais – posto que delas temos consciência e as podemos observar em nós mesmos – recebemos no nosso entendimento tão distintamente como as que temos dos corpos que impressionam os nossos sentidos. Todo o homem possui totalmente em si mesmo esta fonte de ideias e, ainda que

ela não seja um sentido por nada ter que ver com objectos externos, assemelha-se-lhe muito, todavia, e pode com propriedade ser chamada *sentido interno*. Mas, como à outra fonte das ideias chamo sensação, a esta denomino REFLEXÃO, porque por seu intermédio a mente só recebe as ideias que adquire ao reflectir sobre as próprias operações internas. Portanto, na continuação deste discurso, quero que se entenda por reflexão o conhecimento que a alma adquire das sua próprias operações e respectivos modos, pelos quais o entendimento chega a ter ideias acerca de tais operações. Estas duas fontes, isto é, as coisas externas materiais, como objectos de SENSACÃO, e as operações internas da nossa mente, como objectos da REFLEXÃO, são, para mim, os únicos princípios de onde todas as nossas ideias originariamente procedem. Aqui emprego o termo *operações* num sentido lato, de modo que compreende não só as acções da mente em relação às sua ideias, mas também um certo tipo de paixões que, por vezes, delas procedem, tais como a satisfação ou inquietação que qualquer pensamento possa provocar.

5. O entendimento, na minha opinião, não tem o mínimo vislumbre de ideia que não tenha recebido de uma destas duas fontes. *Os objectos externos* fornecem à mente as ideias das qualidades sensíveis que são todas essas diferentes percepções por elas produzidas em nós; e a *mente* fornece ao entendimento as ideias das suas próprias operações. Se fizermos uma revisão completa de todas estas ideias e dos seus diversos modos, combinações e relações, veremos que contêm a totalidade das nossas ideias e que nada temos nas nossas mentes que não proceda de uma dessas duas vias. Examine cada qual os seus próprios pensamentos e penetre a fundo no seu entendimento e diga-me, depois, se alguma das ideias originais, que aí tem, não são ideias de objectos dos seus sentidos ou de operações da sua mente,

consideradas como objectos da sua reflexão. E, por maior que ele imagine o cúmulo de conhecimentos aí armazenados, verá, se o investigar com rigor, que, na sua mente, não há outras ideias além das que foram impressas por uma destas duas vias, muito embora – como depois veremos – talvez combinadas e ampliadas com uma variedade infinita pelo entendimento.

6. Quem quer que considere atentamente o estado de uma criança quando vem ao mundo terá pouco fundamento para a julgar dotada da grande quantidade de ideias que hão-de constituir a matéria do seu futuro conhecimento. É *gradualmente* que ela adquire essas ideias. E, ainda que as ideias das qualidades mais acessíveis e familiares se imprimam no espírito antes de que a memória comece a registar o tempo e a ordem das coisas, acontece muitas vezes que certas qualidades pouco comuns se apresentam tão tarde ao espírito, que poucos serão os homens incapazes de recordar o tempo em que começaram a conhecê-las. E, se valesse a pena, não há dúvida de que uma criança poderia ser educada de tal modo que, antes de ser homem feito, apenas teria muito poucas ideias, mesmo das mais comuns. Mas como todos os que vêm ao mundo estão rodeados de corpos que continuamente e de diversas maneiras affectam os seus sentidos, há uma grande variedade de ideias gravada na mente das crianças, quer nos empenhemos em dar-lhas a conhecer, quer não. A luz e as cores estão sempre prestes a impressionar a vista quando os olhos estão abertos; os sons e certas qualidades tácteis nunca deixam de excitar os sentidos que lhes são próprios e invadem assim a mente; creio, no entanto, que facilmente se convirá em que, se uma criança fosse retida num lugar onde, até tornar-se homem feito, não visse mais que branco e negro, ela não possuiria as ideias de escarlata ou verde, do mesmo modo que aquele que, desde a sua infância, nunca

provasse nem ostras, nem ananás, não teria as ideias dos sabores próprios destas delícias².

7. Assim, os homens recebem do exterior mais ou menos ideias simples, consoante os objectos que se lhes apresentam as forneçam em maior ou menor variedade; o mesmo acontece com as operações interiores da mente, consoante o homem seja mais ou menos reflexivo. Porque, embora não seja possível àquele que contempla as operações interiores da mente deixar de obter delas ideias claras e distintas, o certo é que, se ele não dirige o seu pensamento nessa direcção e não as considera *atentamente*, estará tão longe de ter ideias distintas de todas as operações da mente como aquele que pretendesse possuir todas as ideias possíveis de uma certa paisagem ou das partes e movimentos de um relógio, sem dirigir os olhos para esses objectos e sem reparar nas suas partes com atenção. O quadro ou o relógio podem estar situados de tal maneira que todos os dias passe perto deles; mas, apesar disso, ele apenas terá uma ideia confusa de todas as partes de que se compõem, enquanto não se aplicar a considerar, com atenção, cada uma delas em particular³.

8. E aqui vemos a razão pela qual é necessário que passe algum tempo antes de que a maioria das crianças

² Há aqui dois pontos importantes a reter: a) a existência de conhecimentos inconscientes no sentido de serem anteriores ao início do funcionamento das operações da memória; b) a afirmação de que compete à memória registar «o tempo e a ordem das coisas».

³ Aqui nos aparece o que poderíamos chamar a primeira «operação» semiactiva do espírito: a atenção voluntária. Dizemos *semi-activa* porque, ainda então, e vendo bem, no quadro gnosiológico que Locke nos vai traçando, o homem só possuirá, a nosso ver, a iniciativa de um desinteresse maior ou menor, em intensidade e extensão, da experiência patente.

tenha ideias acerca das operações das suas mentes; e por que muitas pessoas, ao longo de toda a sua vida, não têm nenhuma ideia muito clara ou perfeita da maior parte dessas operações. Porque, ainda que constantemente estejam a ocorrer na mente, quais visões flutuantes, elas não produzem impressões suficientemente profundas para deixar ideias claras distintas e duradoiras, até que o entendimento, voltando-se sobre si próprio, reflecta sobre as suas próprias operações e faça delas objecto da sua contemplação. Quando as crianças entram no mundo encontram-se rodeadas de novas coisas, as quais, por uma constante solicitação dos seus sentidos, atraem continuamente a atenção da mente para elas, obrigando-a a fixar-se no novo, o que provoca um gosto pela variedade de objectos mutáveis. Assim, nos primeiros anos empregam-se geralmente a ver e a distrair-se com o que se passa no mundo exterior; e como, por outro lado, as ocupações dos homens os levam a familiarizar-se com o que se encontra no exterior, a criança vai crescendo com a atenção constantemente ocupada nas sensações externas e, enquanto não atinge os anos maduros, raramente se detém a reflectir sobre o que se passa no seu mundo interior; e há muitos que nem então o fazem⁴.

9. Perguntar em que *momento* um homem começa a ter ideias é o mesmo que perguntar quando começa a perceber; com efeito, *ter ideias* e *perceber* são a mesma coisa. Eu sei que há quem opine que a alma sempre pensa e que, durante toda a sua existência, tem constantemente em si

⁴ Locke parece identificar, neste passo, *atenção* com *reflexão*, o que nos parece levantar algumas dificuldades. Em primeiro lugar, porque se não considera assim o caso da atenção voluntária voltada para a experiência externa. Em segundo lugar, porque assim se não distingue a mera visão da experiência interna de uma reflexão analítica e crítica,

mesma a percepção real de certas ideias; e que o pensamento real é tão inseparável da alma como a extensão real do corpo; de modo que, se esta opinião é verdadeira, inquirir sobre o começo das ideias de um homem é tanto como perguntar pelo começo da sua alma. Porque, segundo esta opinião, a alma e as suas ideias, como o corpo e a sua extensão, começaram a existir ao mesmo tempo⁵.

10. Se a alma existe antes, simultaneamente ou algum tempo depois dos primeiros rudimentos de organização ou dos começos da vida no corpo, é questão que deixo à discussão dos que melhor do que eu pensam sobre esta matéria. Confesso que sou desses que têm uma alma obtusa que não se percebe a si mesma em constante contemplação de ideias, nem pode conceber que seja mais necessário à alma estar sempre a pensar do que ao corpo estar sempre em movimento. Com efeito, na minha opinião, a percepção das ideias está para a alma como o movimento para o corpo: não constitui a sua essência, mas uma das suas operações. Por conseguinte, mesmo que o pensamento seja considerado como a acção mais própria da alma, não é necessário supor que ela sempre pensa, sempre actua. Esse é, talvez, o privilégio do infinito Autor e Conservador de todas as coisas, que «nunca dormita, nem nunca dorme»; mas não convém a nenhum ser finito, pelo menos não à alma humana⁶. Sabemos com certeza, por experiência,

⁵ Teses cartesianas.

⁶ Neste parágrafo, como nos seguintes (até ao § 22, inclusive), Locke retoma o problema do inatismo, visto à luz das teses cartesianas, platónicas e cristãs. O argumento das duas almas – que não atinge a concepção platónica, pois esta, dadas as doutrinas da *preexistência* e da *transmigração*, subscreve, expressamente, a tese (aliás essencial do seu ponto de vista) de que as almas são multipessoais – atinge todavia os platónicos seus contemporâneos, que eram cristãos. E estes constituíam, muito

que *algumas vezes* pensamos; donde tiramos esta conclusão infalível: há algo em nós que tem o poder de pensar. Mas saber se essa substância pensa ou não *perpetuamente* é algo de que não podemos assegurar-nos, para além do que a experiência nos informa. Porque dizer que o verdadeiro pensar é essencial e inseparável da alma é incorrer numa petição de princípio e não prová-lo por via da razão, o que é absolutamente indispensável, a menos que se trate de uma proposição evidente por si mesma. Ora, eu apelo para

provavelmente, o alvo mais importante da sua argumentação anti-inatista.

Ponto mais difícil era o de conciliar a sua explicação não-inatista da origem das ideias e do pensar com a doutrina cristã da criação divina das almas pessoais. Antes de encarnadas, ou enquanto virgens de sensações, o que eram as almas? Se a sua essência era pensar, como pretendia Descartes, teria de aceitar-se um pensamento inconsciente, e assim se abriria a porta à tese do inatismo. Compreensivelmente, o filósofo furta-se aqui aos riscos e às dificuldades de uma discussão teológica do problema, e aproveita a circunstância de ele poder ser estudado também no plano da experiência comum: será que pensamos enquanto dormimos, em especial durante os sonhos de que acordamos sem a recordação de havermos sonhado? Locke volta a reeditar a sua tese de que é absurdo um pensamento inconsciente de si mesmo: apela para o senso comum, sublinha, dentro da sua posição pragmatista, a inutilidade de tal pensamento, repudia, embora de passagem, a validade gnosiológica de um mero postulado explicativo (procedimento que será característico em Kant) mas, principilmente, é fiel (talvez de forma inconsciente...) à sua concepção solipsista de conhecimento: se o pensamento visa o conhecimento; se conhecer é relacionar ideias; e se as ideias simples são conteúdos atômicos da consciência, digamos assim, então concluir-se-á que é absurdo um pensamento inconsciente.

É claro que a pergunta sobre o que será a alma antes de encarnar, enquanto virgem de sensações, ou mesmo *quando* não pensa, continua sem resposta satisfatória. Sendo perigosa, para a sua firme tese anti-inatista, a noção de *potência*, Locke atém-se à noção de um activismo (quase reactivo) que a reflexão objectiva e a memória permitem consubstanciar. Mais tarde (ver nota n.º 75) irá retomar o assunto.

o género humano a fim de saber se a proposição «a alma pensa sempre» é por si mesma evidente, de modo que todos lhe dêem o seu assentimento ao ouvi-la pela primeira vez. É duvidoso que eu tenha pensado ou não durante toda a última noite. Como se trata de matéria de facto, incorre-se numa petição de princípio quando se aduz como prova uma hipótese que é a própria questão que se discute. Deste modo tudo se pode provar; bastará supor que todos os relógios pensam enquanto se move o pêndulo e estará suficientemente provado, sem sombra de dúvida, que o meu relógio esteve a pensar durante toda a noite passada. Mas quem não quiser enganar-se a si próprio deverá construir as suas hipóteses sobre factos e demonstrá-las pela experiência sensível, em vez de estabelecer uma presunção de facto a favor da sua hipótese, isto é, supor que um facto é verdadeiro porque eu o suponho tal. Semelhante modo de provar reduz-se ao seguinte: será necessário admitir que durante toda a noite passada estive a pensar, porque outra pessoa supõe que sempre estou a pensar, ainda que eu próprio não possa perceber que sempre penso.

Mas os homens afeiçoados às suas opiniões não só são capazes de apresentar como prova uma pura suposição do que está em discussão, como também de alegar falsamente em matéria de facto. Só assim se explica que alguém me atribuísse a seguinte inferência: uma coisa deixa de existir, porque nós não sentimos que ela existe durante o nosso sono. Eu não digo que não há uma *alma* no homem, porque ele não a sente durante o sono; digo, sim, que o homem, já acordado, já desperto, em nenhum momento poderia *pensar* sem disso se aperceber. Este aperceber-se é necessário unicamente quando se trata dos nossos pensamentos e sempre o será, enquanto não pudermos pensar sem termos consciência de que pensamos.

11. Concedo que a alma, num homem em estado de vigília, está sempre a pensar, pois é essa a condição desse estado. Mas saber se dormir sem sonhar não é uma afecção que diz respeito ao homem todo, mente e corpo, é uma questão que talvez valha a pena ser considerada por um homem em estado de vigília, pois não é fácil conceber que algo pense, sem disso ter consciência. Se a alma pensa num homem adormecido, sem disso ter consciência, pergunto se ela, enquanto pensa desse modo, tem algum prazer ou dor, é capaz de experimentar felicidade ou miséria. Estou certo de que o homem não é mais capaz disso do que a cama ou o solo em que repousa; porque me parece completamente inconsistente e impossível ser feliz ou miserável sem disso ter consciência. Ou se acaso é possível que, enquanto o corpo dorme, a alma tenha por sua conta os seus pensamentos, os seus gozos e inquietações, o seu prazer ou a sua dor, sem que o *homem* deles tenha consciência e deles participe, então é certo que Sócrates adormecido e Sócrates acordado não são a mesma pessoa e que a alma de Sócrates, quando ele dorme, e Sócrates que, quando acordado, é um homem composto de corpo e alma, são duas pessoas; porquanto o Sócrates desperto não tem conhecimento nem se importa com essa felicidade ou miséria que a sua alma experimenta só e por si mesma enquanto ele dorme, sem de nada disso se aperceber, e que lhe é tão alheio como a felicidade ou a miséria de um homem das Índias, cuja existência desconhece. Porque se privamos completamente as nossas acções e sensações de toda a consciência que delas temos, especialmente do prazer, da dor e do interesse que os acompanham, será difícil saber onde radica a identidade pessoal.

12. A alma, dizem esses homem, pensa quando dorme profundamente. Enquanto pensa e percebe, é capaz certamente de experimentar sentimentos de delícia e pertur-

bação, bem como quaisquer outras percepções. E *ela* deve necessariamente ser *consciente* das suas próprias percepções. Mas tudo isto o tem por sua conta: o *homem* adormecido não tem evidentemente consciência de nada disso. Suponhamos, pois, a alma de Castor separada do corpo, enquanto ele dorme; suposição que não deve parecer impossível àqueles com quem agora discuto e que tão liberalmente atribuem vida a todos os outros animais, diferentes do homem, sem lhes concederem uma alma pensante. Estas pessoas não poderão, pois, julgar que é impossível ou contraditório que o corpo viva sem a alma, nem que a alma subsista ou tenha percepção, mesmo percepção de felicidade ou de miséria, sem corpo. Suponhamos então, dizia, que a alma de Castor, separada do corpo enquanto ele dorme, tem os seus pensamentos à parte. Suponhamos também que ela escolhe para teatro dos seus pensamentos o corpo de outro homem, o de Pólux, por exemplo, o qual está a dormir sem alma. Porque, se a alma de Castor pode, enquanto ele dorme, pensar naquilo em que Castor nunca terá consciência, pouco importa o *lugar* escolhido pela alma para pensar. Temos aqui, pois, os corpos de dois homens que, entre ambos, têm unicamente uma alma, e vamos supor que acordam e adormecem alternadamente, de modo que a alma pensa no que está acordado, e sobre isso o homem que está a dormir não tem nunca consciência nem qualquer percepção. Pergunto então se Castor e Pólux, que têm somente uma alma que pensa e percebe num deles aquilo de que o outro não tem consciência nem se preocupa, não são duas *personas* tão distintas como Castor e Hércules, ou como Sócrates e Platão? E se não será possível que um deles seja muito feliz e o outro um desgraçado? Justamente pela mesma razão, aqueles que dizem que a alma tem por si mesma pensamentos dos quais o homem não tem nenhuma consciência fazem da alma e do homem duas pessoas distintas. Pois eu suponho que ninguém fará

consistir a identidade das pessoas na união da alma com certas partículas da matéria numericamente idênticas porque se isso fosse necessário para constituir a identidade da pessoa, dado o fluir constante das partículas dos nossos corpos, seria impossível que um homem pudesse ser a mesma pessoa durante dois dias ou dois momentos consecutivos

13. Parece-me, portanto, que cada cabeceamento sonolento faz vacilar a doutrina dos que ensinam que a alma está sempre a pensar. Pelo menos, aqueles a quem alguma vez acontece *dormir sem sonhar* nunca poderão estar convencidos de que os seus pensamentos estejam ocupados, por vezes durante quatro horas, sem que eles o saibam; e se são surpreendidos no próprio acto, despertados a meio dessa contemplação sonolenta, não podem de modo algum dar conta dela.

14. Dir-se-á talvez que a alma pensa, mesmo nos momentos de mais profundo sono, mas que a *memória* nada retém. Parece, contudo, difícil conceber que a alma de um homem adormecido possa estar num momento ocupada a pensar e noutro momento, quando o homem acorda, não possa recordar nada desses pensamentos, e isto, para ser acreditado, requer uma prova melhor do que uma simples afirmação. Aliás, quem poderá imaginar, sem mais nem menos e unicamente com base numa simples afirmação, que na sua maior parte os homens pensam durante toda a vida, várias horas por dia, em qualquer coisa da qual, se forem interrogados, mesmo no meio desses pensamentos, não têm a menor recordação? Penso que, na maioria, os homens passam grande parte do tempo do seu sono sem sonhar. Conheci uma vez um homem, instruído e com boa memória, que me disse nunca ter sonhado durante toda a sua vida, até ser atacado por uma febre de que acabava de

se curar. Ele teria então vinte e cinco ou vinte e seis anos de idade. Creio que se poderiam encontrar muitos casos semelhantes no mundo: pelo menos toda a gente encontrará, entre os seus conhecidos, exemplos de pessoas que passam a maior parte das suas noites sem sonhar.

15. Pensar com frequência e nunca reter, nem por um momento, aquilo que se pensa é uma maneira de pensar bastante inútil; e a alma, num tal estado de pensar, excede, quando muito, um espelho que recebe constantemente uma variedade de imagens ou ideias, sem contudo reter nenhuma: desaparecem e esfumam-se sem deixar qualquer vestígio. De nada servem ao espelho tais ideias nem à alma tais pensamentos. Dir-se-á, talvez, que num *homem* acordado os materiais são empregados e utilizados no pensar e que a recordação dos pensamentos se conserva pelas impressões produzidas no cérebro e pelas marcas que nele ficam depois do acto de pensar. Mas em relação aos pensamentos da *alma*, de que o homem não se apercebe quando dorme, a alma pensa-os à parte, e sem fazer uso dos órgãos do corpo, de modo que não deixa nele nenhuma impressão nem, por conseguinte, nenhuma recordação de tais pensamentos. Para não mencionar uma vez mais o absurdo de duas pessoas distintas, que se infere desta suposição, afirmo que, sejam quais forem as ideias que a mente possa receber e considerar sem auxílio do corpo, é razoável concluir que ela também as poderá conservar sem a intervenção do corpo, pois, de outro modo, a alma ou qualquer espírito separado tirariam muito pouco proveito da faculdade de pensar. Se a alma não se recorda dos seus próprios pensamentos, se não os pode armazenar para seu proveito e recordá-los em caso de necessidade, se não pode reflectir sobre o passado e as experiências anteriores, os raciocínios e as considerações, então, para que pensa? Aqueles que, deste modo, reduzem a alma a uma coisa

pensante, não lhe atribuem um ser muito mais nobre do que aqueles a quem condenam por a considerarem apenas como a parte mais subtil da matéria. Porquanto, caracteres traçados no pó e apagados pelo primeiro sopro do vento, ou impressões produzidas num montão de átomos ou espíritos animais, são tão úteis e conferem ao sujeito tanta nobreza como os pensamentos de uma alma que se desvanecem ao ser pensados e que, uma vez fora do seu alcance, se foram para sempre, não deixando atrás de si qualquer recordação. A Natureza nada faz em vão ou para fins pouco consideráveis; e é inconcebível que o nosso Criador, infinitamente sábio, nos tenha dotado de uma faculdade tão admirável como a potência de pensar – a faculdade que mais se aproxima da excelência do seu próprio e incompreensível Ser – para ser tão fútil e inutilmente utilizada, pelo menos durante uma quarta parte do tempo que aqui permanece, de modo a estar constantemente a pensar, sem recordar quaisquer pensamentos, sem disso tirar nenhum proveito para si própria ou para outros e sem que isso seja de algum modo útil a qualquer outra parte da criação. Suponho que, se examinarmos o movimento da matéria bruta e insensível, não nos parecerá ser, em qualquer parte do universo, de tão pouco uso e tão completamente desperdiçado.

16. Há, na verdade, casos de percepção enquanto dormimos e retemos a lembrança destes pensamentos. Mas quão extravagantes e incoerentes são, na sua maior parte, e quão pouco de acordo com a perfeição e a ordem próprias de um ser racional, sabem-no muito bem todos os que estão familiarizados com os sonhos. Neste ponto, gostaria que me dissessem se a alma, quando pensa deste modo por conta própria e, por assim dizer, separada do corpo, actua ou não menos racionalmente do que quando unida a ele. Se os seus pensamentos separados são menos racionais,

então essas pessoas serão forçadas a afirmar que a alma deve ao corpo a perfeição do pensar racional; não sendo assim, é assombroso que os nossos sonhos sejam tão frívolos e irracionais, e que a alma não retenha nenhum dos seus mais racionais solilóquios e meditações.

17. Também gostaria que aqueles que tão confiadamente nos asseveram que a alma está sempre a pensar nos dissessem o que são essas ideias que estão na alma de uma criança, antes ou no momento preciso da sua união com o corpo, previamente à recepção de qualquer ideia por meio da sensação. A meu ver, os sonhos de um homem adormecido compõem-se com as ideias do homem acordado, embora na sua maior parte unidos de estranho modo. E, se a alma tem ideias próprias que não tirou da sensação nem da reflexão (supondo que ela pense antes de receber qualquer impressão do corpo), é estranho que, no seu pensar privado (tão privado, que nem o próprio homem dele se apercebe), nunca retenha qualquer dessas ideias no momento exacto em que delas desperta e, desse modo, proporcione ao homem o prazer de novas descobertas. Quem achará razoável que a alma, recolhida em si mesma durante o sono, tenha pensado durante tantas horas e que, no entanto, nunca repare nalgumas dessas ideias (que não recebeu da sensação nem da reflexão), ou que, pelo menos, não conserve a recordação de nenhuma delas, além das que, por serem ocasionadas pelo corpo, devem ser necessariamente menos naturais a um espírito? É estranho que a alma, nem ao menos uma vez em toda a vida de um homem, não recorde nenhum dos seus pensamentos puros e nativos, nenhuma dessas ideias que tinha antes de receber qualquer coisa do corpo; é estranho que nunca lhe apresente, quando ele está acordado, nenhuma outra ideia além das que conservam o odor do recipiente em que estão encerradas, isto é, das que manifestamente

têm a sua origem na união da alma e do corpo. Se a alma pensa sempre e, portanto, teve ideias antes de estar unida ao corpo ou antes de dele ter recebido alguma ideia, é forçoso supor que, durante o sonho, recorda as suas ideias nativas e que, durante essa falta de comunicação com o corpo, enquanto pensa por si só, as ideias em que se ocupa deveriam ser, pelo menos algumas vezes, as mais naturais e congénitas que tem em si mesma e não procedentes do corpo nem de uma reflexão sobre as suas próprias operações acerca da sensação. Ora, se o homem em estado de vigília nunca recorda aquela ideias, devemos concluir desta hipótese que, ou a alma recorda qualquer coisa que o homem não recorda, ou a memória abarca apenas as ideias que procedem do corpo ou das operações da mente acerca delas.

18. Gostaria também que essas pessoas, que tão confiadamente afirmam que a alma humana ou, o que é o mesmo, que o homem está sempre a pensar, me dissessem como o sabem e, também, de que modo chegam à conclusão de que elas próprias pensam, mesmo quando não se dão conta disso. Pela minha parte, temo que isto seja uma afirmação sem provas e um conhecimento sem percepção. Suspeito que se trata de uma noção confusa, elaborada para defender uma hipótese e não de uma dessas verdades claras que se impõem pela sua própria evidência ou que a experiência comum não nos permite negar imprudentemente. Porque, no máximo, o que pode dizer-se acerca desta hipótese é que possivelmente a alma está a pensar sempre, mas nem sempre pode reter na memória. E eu digo que é igualmente possível que a alma não esteja sempre a pensar e que é muito mais provável que algumas vezes não pense do que, com frequência, pense durante um longo espaço de tempo, sem ter consciência daquilo que pensa, no momento imediatamente a seguir.

19. Supor que a alma pensa e que o homem não se apercebe disso é, como já foi dito, fazer de um só homem duas pessoas. E se reflectirmos bem sobre o modo como tal suposição é expressa, suspeita-se de que é justamente isto que se presume, pois nos dizem que a *alma* está sempre a pensar e nunca, que eu me lembre, que o *homem* está sempre a pensar. Poderá a alma pensar sem que o homem pense? Ou poderá o homem pensar sem disso ter consciência? Fossem outros quem o afirmasse e seria considerada uma linguagem incompreensível. Se dizem que o homem sempre pensa, mas nem sempre consciencializa, poderia igualmente dizer-se que o corpo é extenso, sem ter partes. Porque tão inteligível é dizer que o corpo é extenso sem ter partes, como dizer que alguém pensa sem ter consciência de que pensa, ou sem disso se aperceber. Os que assim falam poderiam afirmar com o mesmo fundamento, se assim o exigisse a sua hipótese, que o homem sempre tem fome, mas nem sempre a sente, dado que a fome consiste precisamente nessa sensação, do mesmo modo que o pensar consiste em ter consciência de que se pensa. Se dizem que um homem tem sempre consciência de que pensa, eu pergunto como é que o sabem? Porque ter consciência é aperceber-se do que se passa na própria mente de um homem. Pode, porventura, outro homem aperceber-se de que eu tenho consciência de qualquer coisa, quando eu próprio não me apercebo disso? Aqui, o conhecimento humano não pode estender-se para além da sua própria experiência. Despertai um homem de um sono profundo e perguntai-lhe em que pensava nesse momento. Se ele próprio não tem consciência de ter pensado no que quer que seja, só um grande adivinho lhe poderá garantir que ele efectivamente estava a pensar. Não poderia, com maior fundamento, assegurar-lhe que não dormia? Isso excede toda a filosofia; e que outrem descubra alguma ideia na minha mente, quando eu próprio

não posso encontrar nenhuma, e qualquer coisa que exija nada menos que uma revelação. É preciso que essas pessoas tenham uma visão muito penetrante para poderem ver com certeza que eu penso, quando eu próprio não tenho consciência disso e quando declaro que não penso. No entanto, elas vêem que os cães e os elefantes não pensam, ainda que estes animais nos dêem todas as demonstrações imagináveis do contrário, embora não no-lo digam. Não faltará quem suspeite que isto supera as pretensões dos rosa-crucianos, porque parece mais fácil tornar-se invisível aos olhos dos outros do que fazer-me ver os pensamentos de outro, quando ele próprio não os vê. Mas basta definir a alma como «uma substância que sempre pensa», e a questão está encerrada. Se esta definição goza de alguma autoridade, não sei para que mais poderá servir, a não ser para que muitos homens julguem que não têm alma, ao advertirem que passam uma boa parte das suas vidas sem estarem a pensar. Porque, que eu saiba, não há definição nem suposições de nenhuma escola filosófica capazes de destruir uma experiência constante; e será talvez a presunção de conhecer para além do que percebemos o que provoca tanta controvérsia inútil e tanto ruído no mundo.

20. Não vejo, portanto, nenhuma razão para crer que a alma pensa, antes de que os sentidos lhe tenham proporcionado ideias para pensar. E, como o número dessas ideias aumenta e elas se conservam no espírito, acontece que a alma, aperfeiçoando, graças ao exercício, a sua faculdade de pensar nas suas diferentes partes, do mesmo modo que, mais tarde, combinando essas ideias e reflectindo sobre as suas próprias operações, aumenta o seu lote de ideias e também a sua facilidade para recordar, imaginar, raciocinar e para outras maneiras de pensar.

21. Quem se deixa instruir pela observação e pela experiência, em vez de submeter a ordem da natureza às suas próprias hipóteses, encontrará numa criança recém-nascida muito poucos sinais de uma alma habituada a pensar e muito menos amostras de raciocínio. No entanto, é difícil imaginar que a alma racional possa pensar tanto, sem de modo algum raciocinar. E quem considerar que as crianças acabadas de chegar ao mundo passam a maior parte do seu tempo a dormir e raramente estão acordadas, excepto quando a fome pede o peito, ou quando alguma dor (a mais inoportuna das nossas sensações) ou qualquer outra impressão violenta no corpo obriga a mente a dar-se conta e a prestar atenção a isso; quem, dizia, considerar isso, terá motivo talvez para imaginar que um *feto* no seio materno não difere muito do estado de um vegetal, pois passa a maior parte do seu tempo sem percepções ou pensamentos, não fazendo outra coisa senão dormir num lugar onde não precisa procurar alimento, rodeado de um líquido igualmente suave e quase sempre à mesma temperatura; lugar onde os olhos não são afectados pela luz, nem os ouvidos pelos sons, e onde há pouca ou nenhuma variedade ou mudança de objectos que possam afectar os sentidos.

22. Acompanhai uma criança desde o seu nascimento, observai as mudanças que o tempo nela produz, e vereis que a mente, à medida que se vai provendo mais e mais de ideias por meio dos sentidos, passa a estar cada vez mais desperta, e pensa tanto mais quanto mais matéria tem em que pensar. Passado algum tempo, começa a conhecer os objectos que, por serem mais familiares, lhe deixaram uma impressão mais duradoira. Deste modo e gradualmente, uma criança chega a conhecer as pessoas com quem convive diariamente e a distingui-las dos estranhos; o que é exemplo e consequência de que começa a reter e a distinguir as ideias que os sentidos lhe comunicam. E, deste

modo, podemos observar como a mente *gradualmente* se aperfeiçoa nessas faculdades e como *progride* no exercício de outras faculdades que consistem em alargar, compor e abstrair as suas ideias, raciocinar e reflectir sobre elas. Terei ocasião de falar disto porteriormente.

23. Se se pergunta *quando começa* um homem a ter ideias, creio que a verdadeira resposta é: *quando tem pela primeira vez uma sensação*. Porquanto, dado que parece não haver ideias na mente antes de que os sentidos lhe comuniquem alguma, opino que o entendimento começa a receber ideias ao mesmo tempo que começa a ter *alguma sensação*. *Esta é uma impressão ou movimento provocado em qualquer parte do corpo de tal modo que produz alguma percepção no entendimento*. É sobre estas impressões, provocadas pelos objectos exteriores nos nossos sentidos, que a mente parece *primeiramente* aplicar-se, nesse tipo de operações que chamamos *perceber recordar, considerar, raciocinar, etc.*

24. Com o tempo a mente chega a reflectir sobre as suas próprias operações acerca das ideias adquiridas por sensação e, desse modo, armazena uma nova série de ideias, que designo por ideias de reflexão. Estas são as impressões produzidas sobre os nossos sentidos por objectos exteriores, que são extrínsecos à mente; e as suas próprias operações procedentes de potências intrínsecas que lhe pertencem exclusivamente. Estas, quando objecto de uma reflexão da própria mente, convertem-se também em objecto da sua contemplação e constituem, como já afirmei, a origem de todo o nosso conhecimento. Deste modo, a primeira capacidade do entendimento humano consiste em que a mente está apta a receber as impressões que nela produzem quer os objectos exteriores por meio da sensação, quer as suas próprias operações quando sobre elas reflecte. Este é o primeiro passo que todo o homem dá no caminho da

descoberta de qualquer coisa, e o alicerce sobre o qual construirá todas essas noções que de um modo natural há-de ter neste mundo. Todos estes pensamentos sublimes, que se elevam acima das nuvens e chegam às alturas do próprio céu, têm aí a sua origem e o seu fundamento; e em toda essa grande extensão que a mente percorre ao entregar-se a essas especulações abstractas que tanto parecem elevá-la, em nada ela transcende aquelas ideias que a *sensação* ou a *reflexão* lhe oferecem à sua contemplação.

25. Neste ponto, o entendimento é meramente passivo e não está no seu poder ter ou não ter esses rudimentos ou materiais do conhecimento. Porque, quer queiramos quer não, em muitos casos os objectos dos nossos sentidos impõem à nossa mente as ideias que lhe são particulares, e as operações da nossa mente não nos deixam estar sem alguma noção, ainda que obscura, acerca delas. Nenhum homem pode permanecer numa ignorância total do que faz quando pensa. O entendimento é tão incapaz de recusar estas ideias simples, quando se apresentam na mente, ou de as alterar quando impressas, ou de as apagar e produzir outras novas, como um espelho é incapaz de recusar, alterar ou extinguir as imagens ou ideias que nele produzem os objectos colocados à sua frente. Como os corpos que nos rodeiam affectam de diversos modos os nossos órgãos, a mente é forçada a receber essas impressões, e não pode evitar a percepção das ideias a elas ligadas.

CAPÍTULO II

Das ideias simples

1. Para melhor entender a natureza, o modo e a extensão do nosso conhecimento, há que observar atentamente algo que diz respeito às ideias que temos, a saber: que algumas delas são *simples* e outras *complexas*.

Embora as qualidades que afectam os nossos sentidos estejam, nas próprias coisas, tão unidas e confundidas que não há separação nem distância entre elas, é manifesto, contudo, que as ideias que essas qualidades produzem na mente, a esta chegam, através dos sentidos simples e não misturadas. Porque, ainda que a vista e o tacto tomem frequentemente do mesmo objecto e ao mesmo tempo ideias diferentes — como quando um homem vê num mesmo instante o movimento e a cor, e como quando a mão sente a suavidade e o calor de um mesmo pedaço de cera —, as ideias simples assim unidas num mesmo sujeito são tão perfeitamente distintas como as que entram no espírito por diferentes sentidos. A frieza e a dureza que um homem sente num pedaço de gelo são, na mente, ideias tão distintas como o aroma e a brancura de um lírio; ou como o sabor do açúcar e o aroma de uma rosa. E nada é mais evidente a um homem de que as percepções⁷ claras e distintas que tem dessas ideias simples; cada uma das quais, sendo em si mesma não composta, contém *uma só aparência uni-*

⁷ Percepção, entenda-se, no sentido de intuição ou «visão» directa pela consciência.

forme ou uma só concepção na mente, e não pode ser dividida em diferentes ideias.

2. Estas ideias simples, que são o material de todo o nosso conhecimento, são sugeridas e fornecidas à mente unicamente por essas duas vias acima mencionadas: a sensação e a reflexão. Uma vez que o entendimento está provido dessas ideias simples, ele tem o poder de as repetir, comparar e unir, numa variedade quase infinita, de modo que pode formar a seu gosto novas ideias complexas. Mas não está no poder do mais elevado engenho, nem do mais amplo entendimento, seja qual for a agilidade ou variedade do seu pensamento, *inventar* ou *formar* na mente uma nova ideia simples, que não provenha das vias antes mencionadas; nem pode nenhuma força do entendimento *destruir* as que já aí existem. O domínio do homem neste pequeno mundo do seu próprio entendimento assemelha-se muito ao que ele tem em relação ao grande mundo das coisas visíveis, onde o seu poder, embora dirigido pela arte e pela habilidade, não vai mais além do compor e dividir os materiais que estão ao alcance da sua mão, mas é impotente para criar a mínima partícula de matéria nova ou para destruir um átomo daquilo que já existe. Igual incapacidade encontrará em si mesmo todo aquele que tentar formar no seu entendimento qualquer ideia simples que não tenha recebido dos objectos exteriores através dos seus sentidos, ou pela reflexão que faça sobre as operações da sua própria mente. Eu quereria que alguém tentasse imaginar um sabor nunca sentido pelo seu paladar, ou formar a ideia de um aroma que nunca tivesse cheirado; e, se alguém o conseguisse fazer, eu também poderia concluir que um cego tem ideias das cores e um surdo noções distintas e verdadeiras dos sons⁸.

⁸ Registe-se desde já a deficiente análise lockiana da noção de *ideia simples*. Como acentuámos na Introdução a esta tradução

3. Por esta razão, ainda que não creíamos ser impossível para Deus fazer uma criatura com outros órgãos e mais vias que comuniquem ao seu entendimento o conhecimento das coisas corpóreas, além desses cinco como usualmente se contam, com que dotou o homem, por esta razão, digo, penso que, seja qual for a constituição dos corpos, ninguém pode imaginar neles outras qualidades, das quais se possa ter conhecimento, além dos sons, sabores, odores e qualidades visíveis e tangíveis. E se a humanidade tivesse sido dotada apenas de quatro sentidos, então, as qualidades que são objecto do quinto seriam tão inacessíveis

portuguesa, o atomismo de Locke e o associacionismo dele decorrente estão em sintonia (não iremos ao ponto de dizer que estão na sequência) com algumas posições ideológicas suas, muito em especial com o seu individualismo e com o seu pragmatismo. Todavia, a aplicação desses pontos de vista ao plano da gnosiologia não é fácil. Naturalmente que o filósofo move-se num espaço em cujo horizonte se perfilam soluções guardadas pela História da Filosofia para uma problemática inevitável, na sua linha essencial. Trata-se do velho núcleo de problemas relativos ao simples e ao composto, ao uno e ao múltiplo, ao ser e aos entes, ao geral e ao concreto, ao estático e ao dinâmico, de que Tales, Pitágoras, Parmênides, Anaxágoras, Platão e Demócrito deram talvez todas as imediatas soluções radicais, mas que todos os grandes Autores tiveram que enfrentar e tentar resolver.

Como se compreenderá, só nos atrevemos a abordar esta complexa temática na estrita medida em que isso seja necessário a uma exacta compreensão das soluções apresentadas por Locke. Em síntese, poderemos dizer que, para o filósofo inglês, estas questões se equacionavam da seguinte maneira: *a*) a noção de simplicidade contém em si (e historicamente essa explicitação foi feita) as notas de homogeneidade, imobilidade e generalidade; *b*) as duas primeiras convinham à noção de *ideia simples*, mas a última, não; *c*) certamente que Demócrito já tinha fragmentado a substância numa multidão de átomos, mas os fundamentos dessa sua decisão, discutíveis aliás, não poderiam servir a Locke; *d*) o facto de o filósofo estudar as ideias do ponto de vista da sua origem impôs compreensivelmente que fosse encontrado nesse plano um critério individualizador; e Locke logo aceitou a solução fácil que

síveis ao nosso conhecimento, à nossa imaginação e à nossa concepção, como o seriam agora as que pudessem pertencer a um sexto, sétimo ou oitavo sentidos, os quais, podendo embora não fazer parte de algumas outras criaturas algues neste vasto e maravilhoso universo, seria presumoso negar. Quem não tiver a arrogância de se situar a si próprio acima de todas as coisas, mas sim considere a imensidade desse edifício e a grande variedade que se encontra sobre a terra, esta pequena e modesta parte do universo que lhe é familiar, talvez se sinta inclinado a pensar que noutras paragens pode haver outros e diferentes seres inteligentes, de cujas faculdades tem tão pouco conhecimento ou compreensão como o que dos sentidos

se lhe oferecia: a diversidade sensorial; e) mas vendo bem, esse critério continuava genérico: odores, sabores, sons, «qualidades tácteis» e «qualidades visuais» determinavam diversas espécies de ideias simples em relação às ideias dos objectos percepçionados resultantes da sua associação, mas não individualizadas, atómicas, em número transfinito; f) ainda dentro do mesmo critério da origem, poderia considerar-se como individualizadora uma discriminação hilética apreendida no interior dessa diversidade sensível, mediante intuições unitárias e actuais: «este vermelho», «este som» são ideias simples que a memória pode guardar e reproduzir; mas tal solução não seria ainda satisfatória, pelas seguintes razões principais: 1) porque essas intuições unitárias não são espontâneas; espontânea é a intuição perceptiva, que aliás nunca acontece isolada mas integrada sempre num campo; 2) a própria intuição sensorial isolada, problemática enquanto facto atómico de experiência, não apresenta efectivamente uma homogeneidade individualizante (a experiência não nos dá superfícies cromáticas uniformes, sons puros, etc.); 3) as palavras designativas dessas problemáticas ideias simples de sensação são genéricas e apresentam um certo grau de equivocidade.

Repare-se, por último, e ainda, que este processo de individualização não seria aplicável às ideias simples de reflexão. Relativamente a estas, limita-se Locke a dizer, de maneira ainda mais vaga, que a cada qual corresponde «uma só concepção na mente».

O filósofo retoma este ponto mais adiante (ver nota n.º 14, p. 152).

ou entendimento de um homem pode ter um verme encerrado na gaveta de um armário. Semelhante variedade e excelência (do universo) convém à sabedoria e poder do Criador. Segui aqui a opinião comum que atribui ao homem apenas cinco sentidos, ainda que, talvez, com razão possam enumerar-se mais; mas qualquer das hipóteses serve igualmente para o que neste momento me propunha mostrar.

CAPÍTULO III

Das ideias simples da sensação

1. Para melhor compreendermos a natureza das ideias que recebemos da sensação, não estará mal que as consideremos em relação com os diferentes modos pelos quais chegam à nossa mente e se nos tornam perceptíveis.

Primeiramente, portanto, há algumas que penetram na nossa mente *através de um único sentido*.

Em segundo lugar, há outras que entram na mente *por mais de um sentido*.

Em terceiro lugar, há outras que se obtêm *unicamente pela reflexão*.

Em quarto lugar, há algumas que abrem caminho a si próprias e são sugeridas à mente por todas as vias da sensação e da reflexão. Considerá-las-emos separadamente e em vários capítulos.

Ideias de um só sentido. Há algumas ideias que entram através de um só sentido, que está particularmente adaptado para as receber. Assim, a luz e as cores, como o branco, o vermelho, o amarelo, o azul, nos seus vários graus ou matizes, o verde, o escarlata, a púrpura, o verde-mar e todos os outros, entram apenas pelos olhos. Toda a espécie de ruídos, sons e tons, só pelos ouvidos; os diversos sabores e odores pelo paladar e pelo olfacto. E se estes órgãos, ou os nervos que são os condutores que transmitem essas ideias do exterior até comparecerem no cérebro — esse salão de audiências da mente (se assim o posso chamar) —,

estão, qualquer deles, em tal confusão que não desempenham as suas funções, as ideias não terão neste caso nenhuma porta de serviço que lhes permita a entrada, nenhuma outra maneira de aparecer e de serem percebidas pelo entendimento.

As mais importantes das que pertencem ao tacto são o quente, o frio e a solidez; todas as demais, que consistem quase totalmente na configuração sensível, como o liso e o áspero, ou na aderência mais ou menos firme das partes, como o duro e o suave, o resistente e o frágil, embora menos importantes, são suficientemente óbvias para se aprenderem isoladamente e lhes prestarmos atenção.

2. Penso que será desnecessário enumerar todas as ideias simples particulares que pertencem a cada um dos sentidos. E, mesmo que o quiséssemos, não o poderíamos fazer porque há muito mais ideias, pertencentes à maioria dos sentidos, do que aquelas para as quais temos nomes. A variedade dos odores, que são talvez em igual número, se não maior, do que as diversas espécies existentes no mundo, carecem na sua maioria de nomes. Fragrância e fedor servem habitualmente para exprimir essas ideias, o que no fundo equivale a dizer que nos agradam ou desagradam; ainda que o cheiro de uma rosa e o de uma violeta, ambos fragrantes, são certamente duas ideias muito distintas. Também não estão mais bem servidos em nomes ou diferentes sabores de que recebemos ideias através do sentido de gosto. Doce, amargo, azedo, acre e salgado são quase os únicos termos de que dispomos para denominar essa inumerável variedade de gostos que se podem distinguir não só em quase todas as espécies de criaturas mas também nas diferentes partes de uma mesma planta, fruta ou animal. O mesmo se pode dizer das cores e dos sons. Portanto, neste inventário que estou a fazer das ideias simples, contento-me em registar apenas

aquelas que oferecem mais interesse para o que agora nos propomos, ou aquelas que são por si mesmas menos fáceis de conhecer, ainda que sejam muito frequentemente os ingredientes das nossas ideias complexas; entre estas julgo que posso incluir a solidez, da qual tratarei, portanto, no próximo capítulo.

CAPÍTULO IV

A ideia de solidez

1. A ideia de *solidez* recebemo-la pelo nosso sentido do tacto; surge da resistência que qualquer corpo opõe a que outro ocupe o espaço em que se encontra. Não há nenhuma outra ideia que recebamos mais constantemente por meio da sensação. Quer estejamos em movimento, quer em repouso, qualquer que seja a posição em que nos encontremos, sempre sentimos algo por debaixo de nós, algo que nos sustenta e impede de descer ainda mais. E os corpos que manejamos na nossa vida quotidiana fazem-nos perceber que, enquanto estão nas nossas mãos, impedem, por uma força invencível, que se aproximem as partes das nossas mãos que os apertam. Ora, *o que impede desse modo a aproximação de dois corpos quando se movem um para outro, é o que eu chamo solidez*. Não discutirei se esta acepção da palavra *sólido* está mais próxima da sua significação original do que aquela em que a utilizam os matemáticos. Basta-me que a noção comum da solidez possa, não digo, justificar, mas autorizar o uso desta palavra no sentido que eu acabo de apontar; mas se alguém pensa que será melhor chamá-lhe *impenetrabilidade*, tem o meu consentimento. Unicamente me pareceu que o termo *solidez* é o mais adequado para exprimir essa ideia, não só porque se emprega vulgarmente nesse sentido mas também porque encerra em si algo mais positivo do que o termo *impenetrabilidade*, que é negativo e, talvez, simples consequência da solidez. Esta parece ser, entre todas as ideias, a mais essencial e a mais

intimamente unida aos corpos; de tal modo que não pode encontrar-se, nem ser imaginada em nenhum outro lugar que não seja a matéria. E, se bem que os nossos sentidos só o notem em massas de matéria que pelo seu volume sejam suficientes para produzir em nós uma sensação, contudo, a mente, uma vez adquirida a ideia pela experiência nos corpos mais volumosos, leva-a ainda mais longe e considera-a, bem como à figura, na partícula mais diminuta de matéria que possa existir; e encontra-a inseparavelmente inerente aos corpos, onde quer que estejam ou de qualquer modo que sejam modificados.

2. É por meio desta ideia, pertencente aos corpos, que nós concebemos que o corpo ocupa o espaço. O que implica que onde quer que imaginemos um espaço ocupado por uma substância sólida, concebamos que ela o possui de tal modo que exclui qualquer outra substância sólida e que sempre impedirá que cheguem a tocar-se quaisquer outros dois corpos que se movam, numa linha recta, ou em direcção ao outro, a não ser que se desloque do meio desses dois corpos uma linha que não seja paralela àquela em que eles se movem. É essa uma ideia que nos é suficientemente proporcionada pelos corpos que ordinariamente manejamos.

3. Esta resistência, pela qual um corpo impede que outros corpos ocupem o espaço que ele possui, é tão grande que nenhuma força, por mais poderosa, a pode vencer. Todos os corpos do mundo, comprimindo por todos os lados uma gota de água, nunca poderão vencer a resistência que ela, branda como é, oferecerá a que se aproximem uns dos outros, enquanto não for afastada do espaço puro, que não é capaz de resistência nem de movimento, como da ideia comum de dureza; porque se pode conceber dois corpos distanciados de modo que se apro-

ximem um do outro sem tocar nem deslocar nenhuma coisa sólida, até que as suas superfícies cheguem a tocar-se. Daí que, parece-me, tenhamos a ideia clara do espaço sem solidez. Porque, para não chegar ao extremo da aniquilação de um corpo particular, pergunto se não se pode ter a ideia de movimento de um só corpo, sem que nenhum outro o suceda imediatamente no seu lugar. Penso que é evidente que se pode formar tal ideia, porque a ideia de movimento num certo corpo não encerra mais a ideia de movimento em outro, do que a ideia de uma figura quadrada num corpo compreende a ideia desta figura num corpo. Eu não pergunto se os corpos *existem* de tal maneira que o movimento de um só corpo não possa existir realmente sem o movimento de outro. Resolver esta questão é sustentar ou combater a tese de existência real do *vazio*. Eu pergunto unicamente se não se pode ter a *ideia* de um corpo particular, que esteja em movimento, enquanto que os outros estão em repouso. Não creio que alguém o negue. Sendo assim, o lugar que o corpo abandona ao mover-se dá-nos a ideia de um puro espaço sem solidez, no qual um outro corpo possa entrar sem que nada lhe ofereça resistência ou impulsão. Quando se puxa o êmbolo de uma bomba, o espaço que ele preenchia no tubo é certamente o mesmo, seja ele ou não seguido por outro corpo à medida em que se move; e também não é contraditório que quando um corpo se move, outro corpo que lhe seja somente contíguo, não o siga. A necessidade de semelhante movimento apoia-se unicamente na suposição de que o mundo está cheio e não nas *ideias* de espaço e solidez, que são tão diferentes como a resistência e a não resistência, a impulsão e a não impulsão. As próprias controvérsias, que os homens têm entre si sobre o vácuo, provam claramente, como eu o mostrarei noutro lugar, que eles possuem ideias de um espaço sem corpos.

4. Daquí se segue que a solidez de um corpo se diferencia também da dureza, na medida em que consiste em repleção e, portanto, exclui absolutamente outros corpos do espaço que ocupa; mas a dureza consiste numa firme coesão das partes de matéria que compõem massas de uma grandeza sensível, de tal modo que o todo não muda facilmente de figura. Com efeito, duro e mole são nomes que damos às coisas somente em relação à constituição dos nossos corpos. Assim, chamamos geralmente duro a tudo aquilo cuja figura não podemos modificar mediante a pressão de qualquer parte do nosso corpo, sem nos causar dor; pelo contrário, dizemos que uma coisa é mole quando modifica a disposição das suas partes ao ser tocada por nós, sem esforço, nem dor.

Mas esta dificuldade de fazer mudar a mútua disposição das partes sensíveis, ou a figura do todo, não confere maior solidez nem ao mais duro, nem ao mais mole dos corpos do mundo; nem é um diamante mais sólido que a água. Porque embora as superfícies de duas placas de mármore se aproximem mais facilmente uma da outra, quando entre elas apenas há água ou ar, do que se aí estivesse um diamante, isso não se deve a que as partes do diamante sejam mais sólidas que as da água, ou que resistam mais, mas deve-se, sim, a que, como as partes da água se separam mais facilmente umas das outras, é mais fácil que se desloquem por um movimento lateral e assim permitam a aproximação das duas placas de mármore. Mas se as partes da água não pudessem deslocar-se por este movimento lateral, impediriam eternamente a aproximação dessas duas placas de mármore, como o impede o diamante, e vencer a sua resistência, por meio de qualquer força, seria tão impossível como vencer a resistência das partes de um diamante. O corpo mais mole do mundo – se não o afastamos – resistirá tão invencivelmente à junção

de quaisquer outros dois corpos, como o corpo mais duro que se possa encontrar ou imaginar. Quem encher de ar ou de água um corpo dilatável e mole cedo se dará conta da sua resistência; e quem pensar que só os corpos duros podem impedir que as suas mãos cheguem a tocar-se, convidando-o a fazer uma experiência com o ar contido numa bola de couro. A experiência que me disseram ter sido realizada em Florença com um globo de ouro, oco, cheio de água e cuidadosamente fechado, mostra bem a solidez de um corpo tão mole como a água. Porque no globo de ouro, assim cheio e colocado numa prensa accionada pela força imensa das engrenagens, a água abriu caminho através dos poros desse metal tão compacto e, ao não encontrar espaço para uma maior aproximação das suas partículas no interior, passou para fora onde se elevou como orvalho e caiu às gotas antes de que as paredes do globo cedessem à violenta pressão da máquina que o comprimia.

Da solidez dependem o impulso e a resistência. Esta ideia de solidez permite distinguir a extensão do corpo da extensão do espaço — já que a extensão do corpo não é mais que a coesão ou continuidade de partes sólidas, separáveis e móveis; ao passo que a extensão do espaço é a continuidade de partes não sólidas, indivisíveis e imóveis. Além disso é da solidez dos corpos que depende a sua impulsão mútua, a sua resistência e a sua simples impulsão. Posto isto, há muitos (entre os quais me confesso incluído) que estão persuadidos de que têm ideias claras e distintas acerca do espaço puro e da solidez e de que podem pensar num espaço que não contenha nada que resista ou seja empurrado por um corpo. Esta é a ideia do puro espaço, que eles crêem ter tão claramente como qualquer ideia que possam possuir acerca da extensão de um corpo, porque a ideia da distância existente entre as partes opostas de uma superfície côncava é igualmente clara, tanto sem a ideia de

nenhuma parte sólida entre elas, como com essa ideia. Por outro lado, estão persuadidos de que têm, distinta da de puro espaço, a ideia de *algo que enche o espaço* e que é susceptível de ser empurrado pela impulsão de outros corpos ou de resistir ao seu movimento. Se há outros homens que não têm estas duas ideias distintas, senão que as confundem e das duas fazem apenas uma, não vejo como pessoas que tenham as mesmas ideias sob diferentes nomes, ou diferentes ideias sob o mesmo nome, possam falar entre si melhor do que um homem, que, não sendo surdo e possuindo as ideias da cor escarlata e do som da trombeta, poderia conversar acerca dessa cor com o cego que mencionei noutro lugar, o qual imaginava a ideia de escarlata como o som de uma trombeta.

O que é a solidez? Se alguém me pergunta *o que é a solidez*, remeto-o para os seus próprios sentidos para que o informem. Tome nas suas mãos um calhau ou uma bola e procure juntá-las, e assim saberá. Se esta não lhe parece uma explicação suficiente do que é e em que consiste a solidez, eu prometo esclarecer-lho quando ele me disser o que é e em que consiste o pensar ou quando me explicar o que são a extensão e o movimento, o que talvez pareça mais fácil. As ideias simples que temos são tais como no-las ensina a experiência; mas, se pretendemos com palavras ir mais além a fim de as tornar mais claras à mente, teremos o mesmo êxito que, se falando, nos puséssemos a esclarecer a obscuridade da mente de um cego, com o propósito de lhe comunicar verbalmente as ideias da luz e da cor. Noutro lugar mostrarei a razão de tudo isto.

CAPÍTULO V

Das ideias provenientes de diversos sentidos

As ideias que adquirimos por mais de um sentido são as do *espaço* ou *extensão*, da *figura*, do *repouso* e do *movimento*. Porque todas estas coisas causam impressões perceptíveis nos olhos e também no tacto, de modo que podemos receber e comunicar à nossa mente as ideias de extensão, figura, movimento e repouso dos corpos, tanto vendo como tocando. Mas tendo ocasião de falar destas mais amplamente noutro lugar, aqui só as enumero.

CAPÍTULO VI

Das ideias simples provenientes da reflexão

Recebendo do exterior as ideias que mencionámos nos capítulos anteriores, a mente, quando dirige o seu olhar para dentro de si própria, e observa as suas próprias acções acerca das ideias que tem, tira daí outras ideias que são tão aptas a tornar-se objectos da sua contemplação como qualquer daquelas que recebeu das coisas exteriores.

As duas grandes e principais acções da mente, de que mais ordinariamente se fala e que são, com efeito, tão frequentes, que quem quer que o deseje as pode advertir em si mesmo⁹, são estas duas:

a *Percepção* ou *potência de pensar* e
a *Vontade* ou *potência de querer*.

A potência de pensar chama-se *Entendimento* e a potência de querer chama-se *Vontade* e a estas duas potências ou capacidades da mente dá-se o nome de *faculdades*.

Mais tarde terei a ocasião de falar de alguns dos *modos* destas ideias simples provenientes da reflexão, como são o *recordar*, o *discernir*, o *raciocinar*, o *julgar*, o *conhecer*, o *crer*, etc.¹⁰.

⁹ Anote-se que o filósofo não explica como é que as ideias simples de reflexão se constituem a partir da «observação», pelo entendimento, das «suas próprias acções acerca das ideias que tem»; nem esclarece a natureza e origem dessas acções. Limita-se a remeter para a experiência comum.

¹⁰ Observe-se que Locke não faz expressa referência à imaginação.

CAPÍTULO VII

Das ideias simples provenientes da sensação e da reflexão

1. Há outras ideias simples que se transmitem à mente por todas as vias de sensação e de reflexão, a saber: o *prazer* ou *deleite* e o seu contrário, a *dor* ou *desgosto*; o *poder*, a *existência*; a *unidade*.

2. O deleite ou o desgosto, um ou outro, unem-se a quase todas as nossas ideias, tanto da sensação, como da reflexão; e não há nada que do exterior afecte os nossos sentidos, nem nenhum pensamento oculto no interior da nossa mente, que não seja capaz de produzir em nós prazer ou dor. Por prazer e dor quero significar tudo o que nos deleite ou incomoda, quer proceda dos pensamentos dos nossos espíritos quer provenha de qualquer coisa que actue sobre os nossos corpos. Porque, quer falemos, por um lado, de satisfação, deleite, prazer, felicidade, etc., quer falemos, por outro lado, de desgosto, pena, dor, tormento, angústia, miséria, etc., no fundo isso não são mais que diferentes graus da mesma coisa e pertencem às ideias de prazer e dor, deleite ou desgosto; serão estes os nomes que mais ordinariamente empregarei para essas duas espécies de ideias.

3. O soberano Autor do nosso ser, cuja sabedoria é infinita, deu-nos o poder de mover diferentes partes dos nossos corpos ou de as conservar em repouso, conforme nos pareça conveniente, e, também, pelo movimento que

lhes imprimamos, a capacidade de nos movermos a nós próprios e aos corpos que nos são contíguos, no que consistem todas as acções do nosso corpo. Deu também à nossa mente o poder de, em certos casos, escolher entre as suas ideias aquela sobre a qual pensará, a fim de realizar, com particular atenção, a investigação de tal ou qual assunto e de nos incitar a essas acções de pensar e de movimento, e dignou-se unir a diversos pensamentos e a várias sensações uma percepção de deleite. Se esta estivesse completamente separada de todas as nossas sensações externas e de todos os nossos pensamentos internos, não teríamos nenhum motivo para preferir um pensamento a outro, uma acção a outra; para preferir, por exemplo, a negligência à atenção, ou o movimento ao repouso. De tal modo que nem moveríamos os nossos corpos, nem ocuparíamos a mente, mas deixaríamos que os nossos pensamentos (permita-se-me a expressão) corressem à deriva, sem nenhuma direcção nem propósito, e permitiríamos que as ideias da nossa mente, quais sombras inadvertidas, nela se apresentassem consoante fossem ocorrendo, sem que lhes prestássemos nenhuma atenção. Num tal estado, o homem, embora dotado das faculdades do entendimento e da vontade, seria uma criatura muito ociosa e inactiva e passaria o tempo mergulhado num preguiçoso e letárgico sonho. Por esta razão dignou-se o nosso sábio Criador juntar a vários objectos e às ideias que deles recebemos, bem como a vários dos nossos pensamentos, um prazer concomitante, e isso em diversos graus consoante os diversos objectos que nos afectam, a fim de que essas faculdades de que nos dotou não permaneçam completamente ociosas e sem ocupação pela nossa parte¹¹.

¹¹ Este ponto é muito importante. Locke considera o prazer e a dor como motores e orientadores não só da vida activa, como também da vida cognitiva. Para fugir à irracionalidade desta posição recorre à «sabedoria infinita» do soberano Autor do nosso Ser.

4. A dor possui igual eficácia e utilidade que o prazer para pôr-nos a trabalhar, visto que estamos tão dispostos a empregar as nossas faculdades para evitar a primeira, como para conseguir o segundo. Há apenas uma coisa que aqui merece ser considerada: a dor é muitas vezes causada pelos mesmos objectos e pelas mesmas ideias que produzem em nós o prazer. Mas esta íntima conjunção que muitas vezes nos faz sentir dor nas sensações em que esperávamos prazer parece-nos uma nova ocasião para admirar a sabedoria e a bondade do nosso Criador, que, propondo-se a preservação do nosso ser, acrescentou a dor à acção de muitas coisas sobre os nossos corpos, a fim de advertir-nos do dano que nos podem causar e como aviso para deles nos afastarmos. Mas como Ele não teve apenas em vista a preservação das nossas pessoas em geral, mas também a perservação de cada parte e de cada órgão na sua perfeição, juntou, em muitos casos, a dor às próprias ideias que nos deleitam. Assim, o calor, que nos é muito agradável em certo grau de temperatura, por pouco que se aumente passa a ser um tormento nada comum; e o mais encantador de todos os objectos sensíveis, a própria luz, se é excessiva, se se aumenta mais que o conveniente para os olhos, causa uma sensação muito dolorosa. Tudo isto foi sábia e benevolamente disposto pela natureza, para que, quando qualquer objecto, em virtude da veemência da sua acção, ameace desordenar os instrumentos da sensação, cujas estruturas não podem deixar de ser extremamente subtis e delicadas, possamos ser advertidos pela dor e afastar-nos desse objecto antes de que o órgão esteja completamente danificado e perca a sua aptidão para continuar a desempenhar a função que lhe é própria. Basta reflectir sobre os objectos que causam tais sentimentos para nos persuadirmos de que é esse o fim ou o uso da dor. Porque, embora a luz demasiada seja insuportável aos nossos olhos, a maior escuridão não lhes causa nenhum incômodo, por-

que, ao não causar neles nenhum movimento desordenado, deixa esse singular órgão da vista no seu estado natural e sem dano. No entanto, o excesso de frio, bem como o de calor, causa-nos dor; porque destrói igualmente o equilíbrio que é necessário à conservação da nossa vida e ao exercício das múltiplas funções do corpo, equilíbrio esse que consiste num grau moderado de calor ou, se preferirdes, no movimento das partes insensíveis do nosso corpo, mantido dentro de certos limites.

5. Mas, além de tudo isso, podemos encontrar uma outra razão pela qual Deus dispôs por cima e por baixo diferentes graus de prazer e de dor em todas as coisas que nos rodeiam e que nos afectam, misturando-os em quase tudo aquilo com que têm que ver os nossos pensamentos e sentimentos. E essa razão é que ao encontrarmos a imperfeição, a insatisfação e a falta de verdadeira felicidade em todos os deleites que as criaturas nos podem oferecer, somos movidos a procurá-la no gozo d'Aquele junto de quem há plenitude de alegrias e em cuja mão direita há delícias eternas¹².

6. Embora o que eu acabo de dizer não sirva, talvez, para fazer-nos conhecer as ideias de prazer e de dor mais claramente do que pela nossa própria experiência, que é a única maneira por que somos capazes de as ter, e tal como a consideração dos motivos pelos quais elas se acrescentam a tantas outras ideias serve para despertar em nós os devidos sentimentos acerca da sabedoria e bondade do Soberano Ordenador de todas as coisas, esta consideração não deixa de ser pertinente para o propósito principal destas investigações, visto que o conhecimento e a veneração desse Ser Supremo é o fim principal de todos os nos-

¹² Sublinhe-se a restrição feita ao ideal burguês de vida, centrado numa suficiência de bens que permita a segurança e a comodidade.

soz pensamentos e a verdadeira ocupação de todos os seres dotados de entendimento¹³.

7. A *Existência* e a *Unidade* são duas outras ideias sugeridas ao entendimento por todos os objectos exteriores e por todas as ideias interiores. Quando temos ideias na mente, consideramo-las como estando aí efectivamente, do mesmo modo que consideramos as coisas como estando realmente fora de nós, isto é, que existem ou têm existência. Por outro lado, tudo o que podemos considerar como uma só coisa, seja um ser real, seja uma ideia, sugere ao entendimento a ideia de unidade.

8. A *Potência* é outra dessas ideias simples que recebemos da sensação e da reflexão. Porque observando em nós próprios que pensamos e que podemos pensar, que podemos, a nosso gosto, mover várias partes do nosso corpo que estavam em repouso e observando também os efeitos que são capazes de produzir entre si os corpos naturais, que se apresentam a todo o momento aos nossos sentidos; por estas duas vias adquirimos a ideia de *potência*.

9. Há, além dessas, uma outra ideia que, embora também sugerida pelos sentidos, é contudo oferecida mais constantemente pelo que se passa nos nossos espíritos: a ideia de *sucessão*. Porque, se de um modo imediato nos vemos por dentro a nós mesmos e reflectimos sobre o que aí se pode observar, verificaremos que, se estamos acordados ou se estamos a pensar, as nossas ideias vão continuamente passando em cadeia, de modo que, quando desaparece uma, surge imediatamente outra.

10. Estas são, se não todas, pelo menos (segundo penso) as mais importantes ideias simples que tem a mente e é a partir delas que elabora o resto dos seus conhecimen-

¹³ Repare-se que aqui é subscrita, sem reservas, a tese tradicional de que filosofia é «serva» da teologia.

tos; e tudo é recebido apenas pelas duas vias, já mencionadas, da sensação e da reflexão.

Ninguém pense que estas são uns limites demasiado estreitos para dar satisfação à ampla capacidade da mente humana, que se eleva acima das estrelas e que, não podendo ficar encerrada nas fronteiras do mundo, muitas vezes estende os seus pensamentos ainda para além da última região da realidade material e faz incursões nesse incompreensível vazio. Tudo isto o admito, mas gostaria que alguém apontasse uma só *ideia simples* que não tenha sido recebida por uma dessas vias já mencionadas ou uma *ideia complexa* que não tenha sido elaborada a partir dessas ideias simples. E também não parecerá tão estranho pensar que este pequeno número de ideias simples seja suficiente para ocupar o mais ágil pensamento, ou a maior capacidade, e para fornecer os materiais de todo esse conhecimento tão variado e ainda das mais particulares opiniões e fantasias de toda a humanidade, se consideramos quantas palavras podem constituir-se com as várias composições de vinte e quatro letras; ou se, para ir mais longe, reflectimos na variedade de combinação que pode fazer-se apenas com uma das ideias acima mencionadas, a saber, o número, cujos fundos são inesgotáveis e verdadeiramente infinitos. E que dizer do amplo e imenso campo que só por si oferece aos matemáticos a ideia de extensão ¹⁴?

¹⁴ Uma vez mais, nota-se uma certa ambiguidade, parece-nos, quanto à forma como as ideias complexas se formam a partir das ideias simples, e, paralelamente, acerca da natureza das ideias simples. O primeiro exemplo (com vinte e quatro letras se forma um número transfinito de palavras) sugere a ideia simples como atômica e indica a sua associação ou combinação como processo de formação de ideias complexas. O segundo exemplo (da extensão) parece sugerir que na ideia simples há uma diversidade potencial e que será da sua análise que resultarão (não se diz como) as ideias complexas. (A génese da ideia de extensão é mais adiante descrita em termos associacionistas – ver nota n.º 50, p. 259)

CAPÍTULO VIII

Outras considerações acerca das nossas ideias simples da sensação

1. No que respeita às ideias simples da Sensação, é preciso considerar que tudo o que, por instituição da natureza, pode causar alguma percepção na mente, ao afectar os nossos sentidos, produz desse modo uma ideia simples no entendimento, a qual, qualquer que seja a sua causa externa, uma vez advertida pela nossa faculdade de discernir, é vista pela mente e considerada uma ideia tão real e positiva no entendimento, como qualquer outra, ainda que, na coisa, causa que a produz não seja mais do que uma privação.

2. Assim, as ideias de calor e de frio, de luz e de escuridão, de branco e de preto, de movimento e de repouso, são na mente ideias igualmente claras e positivas; ainda que, talvez, algumas das causas que as produzem sejam simples privação nos objectos de onde os nossos sentidos tiram essas ideias¹⁵. Quando o entendimento vê estas ideias, con-

¹⁵ Aqui, outra dificuldade para a teoria lockiana das ideias simples de sensação. Se não é o estímulo sensível que as individualiza, ainda que dentro de limites demasiadamente amplos, como vimos, que será então? Por outro lado, poderemos negar que um cego tenha a ideia de escuridão, ou um surdo a ideia simples de silêncio? Por outro lado, ainda, não seria mais coerente, dentro do ponto de vista do filósofo, considerar essas ideias como ideias simples de reflexão, por resultarem de uma acção negadora da mente? (Ver nota n.º 17, p. 155)

sidera-as todas como ideias positivas distintas, sem reparar nas causas que as produzem, porque esta é uma investigação que não diz respeito à ideia enquanto está no entendimento mas à natureza das coisas que existem fora de nós. Ora, isto são duas coisas bem diferentes que devem ser cuidadosamente distinguidas, porque uma coisa é perceber e conhecer a ideia de branco ou de preto, outra, muito diferente, qual deve ser a espécie de partículas e qual a sua disposição na superfície de um objecto para fazer que ele apareça como branco ou como preto.

3. Um pintor, ou um tintureiro, que nunca tenha investigado as causas das cores, tem no seu entendimento as ideias do branco e do preto e de outras cores, tão clara, perfeita e distintamente, ou, talvez, com maior distinção do que o filósofo que se dedicou a considerar a sua natureza e que julga saber em que grau, num e noutro caso, a causa é positiva ou privativa; e a ideia do preto não é menos positiva na mente daquele pintor do que a ideia do branco, ainda que a causa daquela cor no objecto exterior só possa ser uma privação.

4. Se eu pretendesse neste momento investigar as causas naturais e o processo da percepção, apresentaria a seguinte razão para explicar porque é que uma causa privativa pode, pelo menos em certos casos, produzir uma ideia positiva: como todas as sensações se produzem em nós somente por diferentes graus e por diferentes determinações do movimento nos nossos espíritos animais¹⁶ diversamente agitados pelos objectos exteriores, a cessação de qualquer movimento anterior terá que produzir uma nova sensação tão necessariamente como a que produz a variação ou aumento do dito movimento, de modo que se intro-

¹⁶ Noção cartesiana.

duz assim uma nova ideia que depende unicamente de um movimento diferente dos espíritos animais no órgão destinado a produzir essa sensação.

5. Mas se isto é assim ou não, é assunto que presentemente não quero determinar; limito-me a apelar para a experiência pessoal de cada um para que diga se a sombra de um homem, ainda que consista apenas na ausência de luz (e quanto maior a ausência de luz, mais discernível a sombra), não provoca, quando a observa, uma ideia tão clara e positiva na sua mente como a do corpo de um homem, ainda quando todo banhado pelos raios do sol. Também a pintura de uma sombra é uma coisa positiva. Temos, na verdade, nomes negativos que não significam directamente ideias positivas, mas a sua ausência, tais como *insípido*, *silêncio*, *nihil*, etc.; estas palavras designam ideias positivas como as de *gosto*, *som* e *ser*, com uma significação da sua ausência¹⁷.

6. E assim, pode dizer-se com verdade que se vê a escuridão. Porque, supondo um buraco perfeitamente escuro de onde não se reflecta luz alguma, é manifesto que se pode ver a sua figura ou representá-la numa pintura; e eu não sei se a ideia produzida pela tinta com que escrevo se obtém de outra maneira. Ao propor aqui estas privações como causas de ideias positivas, segui a opinião comum; mas no fundo será difícil determinar se há realmente alguma ideia que provenha de uma causa privativa, enquanto se não determinar se o repouso é mais negativo do que o movimento¹⁸.

¹⁷ Como se vê, Locke não abre a hipótese aventada no final da nota n.º 15, p. 153, e fala de palavras negativas que significam a ausência de ideias positivas, parecendo não considerar esse significado de ausência uma nova ideia.

¹⁸ Este § denuncia que Locke entreviu as dificuldades do tema. Quem sabe? – talvez tivesse mesmo aflorado uma perspectiva *gestaltista* (o que permite ver o buraco é a zona iluminada que o rodeia). Mas quedou-se, uma vez mais, no plano da experiência comum.

7. Para melhor descobrir a natureza das nossas *ideias* e discorrer inteligivelmente acerca delas, será conveniente distingui-las *enquanto são ideias ou percepções na nossa mente e enquanto são modificações da matéria nos corpos que causam em nós essas percepções*. É preciso distinguir exactamente estas duas coisas para que não pensemos (como habitualmente se faz) que as ideias são exactamente as imagens e semelhanças de algo inerente ao objecto que as produz, porque a maioria das ideias de sensação não são mais a cópia na nossa mente de algo existente fora de nós, do que os nomes que as significam são uma cópia das nossas ideias, ainda que esses nomes não deixem de as suscitar em nós, quando os ouvimos pronunciar¹⁹.

8. Chamo *ideia* a tudo aquilo que a mente percebe *em si mesma*, tudo o que é objecto imediato de percepção, de pensamento ou de entendimento; e à potência de produzir qualquer ideia na nossa mente, chamo *qualidade* do objecto em que reside essa capacidade. Assim, uma bola de neve tem a potência de produzir em nós as ideias de branco, frio e redondo; a essas potências de produzir em nós essas ideias, enquanto estão na bola de neve, chamo-as qualidades; enquanto são sensações ou percepções no nosso entendimento chamo-as ideias. Se algumas vezes falo dessas *ideias* como se elas estivessem nas próprias coisas, deve-se partir do princípio de que eu pretendo com isso significar as qualidades que se encontram nos objectos que produzem em nós essas ideias.

¹⁹ Convenhamos em que o paralelismo não pode ser levado à letra. Locke entende que as ideias (as ideias correspondentes às qualidades segundas, como veremos) não são cópias ou imagens das qualidades dos objectos, mas nem por isso defende que sejam arbitrárias ou convencionais.

9. Posto isto, deve-se distinguir nos corpos duas espécies de qualidades. *Em primeiro lugar*, aquelas inteiramente inseparáveis do corpo, qualquer que seja o estado em que se encontre, de modo que ele as conserva sempre em todas as alterações e mudanças que sofra, por maior que seja a força que possa exercer-se sobre ele. Estas qualidades são de tal natureza que os nossos sentidos as encontram constantemente em cada partícula de matéria com grandeza suficiente para ser percebida e a mente considera-as inseparáveis de cada partícula de matéria, mesmo que seja demasiado pequena para que os nossos sentidos a possam perceber individualmente. Por exemplo: tornai um grão de trigo e dividi-o em duas partes; cada parte possui ainda solidez, extensão, figura e mobilidade; dividi-o uma vez mais e as partes ainda conservam as mesmas qualidades; e se continuais a dividi-lo até que as partes se tornem insensíveis, nenhuma delas perderá jamais qualquer dessas qualidades. Porque a divisão (que é tudo quanto um moinho ou um triturador ou qualquer outro corpo faz a outro, quando o reduz a partes insensíveis) não pode nunca suprimir num corpo a solidez, a extensão, a figura e a mobilidade, mas unicamente faz, daquilo que antes era apenas uma, várias massas de matéria distintas e separáveis; todas essas massas de matérias, consideradas a partir desse momento como outros tantos corpos distintos, constituem um certo número determinado, uma vez acabada a divisão. A essas qualidades chamo *qualidades originais e primárias* de um corpo, as quais, a meu ver, podemos considerar causas produtoras das nossas ideias simples de solidez, extensão, figura, movimento ou repouso e número.

10. Há, *em segundo lugar*, qualidades tais que, nos próprios corpos, não são mais do que potências para produzir em nós várias sensações por meio das suas qualidades primárias, isto é, pelo volume, pela figura, pela textura e

movimento das suas partes insensíveis. Tais são as cores, os sons, os paladares, etc. A estas dou o nome de *qualidades secundárias*, às quais se poderia acrescentar uma *terceira* espécie que todos admitem não serem mais do que potências, ainda que sejam qualidades tão reais no objecto como as que eu, acomodando-me à terminologia habitual, chamo qualidades, mas a que chamo qualidades secundárias para as distinguir das que existem realmente nos corpos e não podem deles ser separadas. Porque, por exemplo, a potência que existe no fogo para produzir, por meio das suas qualidades primárias, uma nova cor ou uma nova consistência na *cera* ou no *barro* é tanto uma qualidade no fogo como a potência que ele possui para produzir em *mim*, pelas mesmas qualidades primárias, isto é, pelo volume, pela textura e pelo movimento das suas partes insensíveis, uma nova ideia ou sensação de calor ou de queimadura que eu antes não sentia.

11. A próxima coisa a considerar é o modo como os corpos produzem ideias em nós e, manifestamente, o único modo que podemos conceber que actuem os corpos é por impulsão.

12. Se, portanto, os objectos exteriores não se unem à nossa mente quando nela produzem ideias, e, no entanto, percebemos essas qualidades originais daqueles objectos que individualmente caem sob o alcance dos nossos sentidos, é evidente que haverá algum movimento nesses objectos que, afectando algumas partes do nosso corpo, se prolongue por meio dos nossos nervos ou dos espíritos animais até ao cérebro ou sede da sensação para aí produzir na nossa mente as ideias particulares que temos acerca dos ditos objectos. E, posto que a extensão, a figura, o número e o movimento de corpos de grandeza observável podem ser percebidos à distância por meio da vista, é evidente que alguns corpos

individualmente imperceptíveis devem vir do objecto que nós olhamos aos olhos, e desse modo comunicam ao cérebro algum movimento que produz essas ideias que temos em nós acerca de tais objectos.

13. Podemos conceber, pelo mesmo meio, como se produzem em nós as ideias das qualidades *secundárias*, quer dizer, pela acção de partículas insensíveis sobre os nossos sentidos. Porque é manifesto que há corpos, e corpos em grande quantidade, cada um dos quais é tão pequeno que não podemos descobrir pelos nossos sentidos nem o seu volume, nem a sua figura, nem o seu movimento – como é evidente no caso das partículas do ar e da água e no caso de outras muitíssimo mais pequenas de que essas; e que talvez sejam muito mais pequenas em relação às partículas do ar e da água do que estas em comparação com ervilhas ou pedras de granizo. Suponhamos agora que os diferentes movimentos e figuras, volume e número de tais partículas, ao afectar os diversos órgãos dos nossos sentidos, produzem em nós essas diferentes sensações que nos causam as cores e os odores dos corpos; que uma violeta, por exemplo, por meio da impulsão de tais partículas insensíveis de matéria, de figura e volume particulares e em diferentes graus e modificações dos seus movimentos faça que as ideias da cor azul e do doce aroma dessa flor sejam produzidas na nossa mente²⁰. Porque não é mais difícil conceber que Deus tenha unido tais ideias a tais movimentos com os quais não têm nenhuma semelhança do que conceber que Ele tenha unido a ideia de dor ao movimento de um pedaço de aço que divide a nossa carne, movimento em relação ao qual essa ideia de dor em nada se assemelha.

²⁰ Locke move-se dentro de uma concepção corpuscular da matéria que animou o pensamento filosófico e científico mais significativo da sua época.

14. Tudo o que acabo de dizer em relação às cores e aos odores pode aplicar-se também aos paladares, sons e demais qualidades sensíveis semelhantes, as quais, seja qual for a realidade que equivocadamente lhes atribuamos, não são, em verdade, nos objectos, senão potências para produzir em nós sensações e dependem daquelas qualidades primárias que são, como disse, o volume, a figura, a textura e o movimento das suas partes.

15. De onde, creio, é fácil tirar esta conclusão: as ideias das qualidades primárias dos corpos são semelhanças das ditas qualidades e os seus modelos existem realmente nos próprios corpos; mas as ideias causadas em nós pelas qualidades secundárias em nada se lhes assemelham. Nada existe nos corpos que seja conforme com estas ideias. Nos corpos a que damos certas denominações em conformidade com essas ideias, há apenas uma potência de produzir em nós essas sensações; e o que na ideia é doce, azul ou quente, não é, nos corpos que assim denominamos, nada mais que certo volume, figura e movimento das partes insensíveis que os constituem.

16. Assim, dizemos que a chama é quente e luminosa, a neve branca e fria, o maná branco e doce, em virtude das ideias que produzem em nós. Pensa-se comumente que estas qualidades são, nesses corpos, o mesmo que essas ideias que estão em nós, havendo uma perfeita semelhança entre umas e outras, como entre um corpo e a sua imagem reflectida num espelho. E quem disser o contrário passará por extravagante para a maior parte dos homens. No entanto, quem considerar que o mesmo fogo que a certa distância produz a sensação de calor, causa em nós, se nos aproximamos mais, uma sensação bem diferente, isto é, a de dor; quem, digo, reflectir sobre isto, deverá perguntar-se a si próprio qual a razão que o leva a afirmar que a sua ideia

de calor, nele produzida pelo fogo, *está realmente no fogo*, e que a sua ideia de dor, do mesmo modo causada pelo fogo, *não está no fogo*. Por que razão a brancura e a frieza hão-de estar na neve e a dor não, já que ela produz em nós todas essas ideias, o que só pode fazer por meio do volume, da figura, do número e do movimento das suas partes sólidas?

17. O volume, o número, a figura e o movimento particulares das partes do fogo ou da neve estão realmente nesses corpos, sejam ou não percebidos pelos sentidos de alguém e, por isso, podem ser chamados qualidades *reais*, porque realmente existem nesses corpos. Mas a luz, o calor, a brancura ou a frieza não estão mais realmente nesses corpos do que a doença ou a dor no maná. Suprima-se a sensação dessas qualidades, faça-se com que os olhos não vejam a luz ou as cores, com que os ouvidos não ouçam sons, com que o paladar não saboreie, o olfacto não cheire; e então todas as cores, sabores e sons, *enquanto são tais ideias particulares*, desvanecer-se-ão e cessarão de existir, para ficarem reduzidas às suas causas, quer dizer, ao volume, à figura e ao movimento das partes dos corpos.

18. Um bocado de maná de volume perceptível é capaz de produzir em nós a ideia de uma figura redonda ou quadrada e, deslocado para outro lugar, causa em nós a ideia de movimento. Esta última ideia representa-nos o movimento, tal como é no maná que se move. A figura redonda ou quadrada é também a mesma, quer na ideia, quer na realidade; quer na mente, quer no maná. E tanto o movimento como a figura estão realmente nesta substância, quer neles se repare, quer não. Isto toda a gente está disposta a admitir. Além disso, o maná, pelo seu volume, pela sua figura, pela sua textura e pelo movimento das suas partes tem a potência de produzir em nós a sensação de mal-

-estar e, algumas vezes, a de dores agudas ou cólicas. Que estas ideias de mal-estar e de dor *não* estão no maná, mas são efeitos das suas operações em nós, e que não estão em parte alguma quando não as percebemos, é algo que toda a gente também está disposta a admitir. E, no entanto, é difícil persuadir os homens de que a brancura e a doçura não estão realmente no maná, não sendo senão os efeitos das suas operações (pelo movimento, tamanho e figura das suas partículas) sobre os olhos e sobre o paladar, do mesmo modo que a dor e o mal estar-causados pelo maná não são, como todos admitem, senão os efeitos das suas operações no estômago e nos intestinos, pelo tamanho, movimento e figura das suas partes não sensíveis (pois, como já se provou, um corpo não pode actuar de nenhuma outra maneira) Como se o maná não pudesse actuar sobre os olhos e sobre o paladar e produzir, desse modo, na mente, certas ideias particulares e distintas, que não possui em si, do mesmo modo como admitimos que pode actuar sobre os intestinos e sobre o estômago, produzindo assim certas ideias particulares e distintas que não tem em si. Posto que todas essas ideias são efeitos do modo pelo qual o maná actua sobre diversas partes dos nossos corpos pelo tamanho, figura, número e movimento das suas partes, não se vê a razão por que aquelas ideias produzidas pelos olhos e pelo paladar hão-de ser consideradas como realmente existentes no maná e não assim as ideias produzidas pelo estômago e pelos intestinos; nem tão-pouco se vê por que razão a dor e o mal-estar, ideias que são efeitos do maná, hão-de ser considerados como inexistentes, quando não são sentidos; e será necessário explicar por que razão a doçura e a brancura, que são efeitos do mesmo maná sobre outras partes do corpo e por um modo de actuar igualmente desconhecido, hão-de, no entanto, ser consideradas como existentes no açúcar, quando não se vê essa brancura ou não se experimenta essa doçura.

19. Consideremos as cores vermelho e branco no pórfito; impeça-se que a luz incida sobre ele: as suas cores desaparecem e já não produzirá em nós essas ideias. Que a luz volte a incidir sobre ele e então produzirá de novo em nós essas aparências. Pensará alguém que houve uma alteração real no pórfito pela presença ou ausência de luz e que essas ideias de branco e vermelho estão realmente no pórfito iluminado, sendo evidente que ele *não tem nenhuma cor, quando está na escuridão?* Ele possui, na verdade, de dia ou de noite, uma configuração de partículas tal que, pela reflexão dos raios de luz de algumas das partes dessa pedra dura, é capaz de produzir em nós a ideia de vermelho e, pela reflexão de outras partes, a ideia de branco. Mas no pórfito nunca estão nem o branco nem o vermelho, mas apenas uma textura que tem a potência de produzir tais sensações em nós.

20. Moa-se uma amêndoa e a sua límpida cor branca converter-se-á num branco sujo e o seu sabor doce num sabor oleaginoso. Mas que outra alteração real poderá provocar num corpo a acção do triturador, além da alteração da sua textura?

21. Assim entendidas e distinguidas as ideias, podemos explicar como a mesma água, num mesmo momento, pode produzir numa mão a ideia de frio e na outra a ideia de calor, atendendo a que é impossível que a mesma água seja simultaneamente fria e quente, o que forçosamente aconteceria se essas ideias nela realmente existissem. Porque, se imaginarmos que o *calor*, tal qual está nas nossas mãos, não é mais que uma certa espécie e grau de movimento nas partículas muito pequenas dos nossos nervos ou espíritos animais, poderemos compreender como é possível que a mesma água possa produzir ao mesmo tempo a sensação de calor numa mão e a de frio na outra; o que, no entanto,

nunca acontece com a *figura*, que nunca produz a ideia de um quadrado numa mão, quando causou a ideia de um globo na outra. Mas, se as sensações de calor e frio não são mais que o aumento ou a diminuição do movimento das partes minúsculas dos nossos corpos, causados pelos corpúsculos de qualquer outro corpo, é fácil entender que, se esse movimento é maior numa mão que na outra e se se aplica a ambas as mãos um corpo que tenha nas suas pequenas partículas um movimento maior que o que tem uma das mãos e menor que o que tem a outra, esse corpo, ao aumentar o movimento de uma mão e diminuir o da outra, causará, por isso, as diferentes sensações de calor e de frio que dependem desses diversos graus de movimento.

22. Acabo de meter-me em investigações físicas algo mais do que me propunha. Mas como isso é necessário para fazer compreender um pouco a natureza da sensação e para que se conceba com distinção a diferença que existe entre as *qualidades* nos corpos e as *ideias* por elas produzidas na mente, sem o que seria impossível discorrer inteligentemente sobre o assunto, espero que se me perdoe esta pequena incursão no âmbito da filosofia natural, já que é necessário, para a nossa presente investigação, distinguir as *qualidades primárias e reais*, que sempre estão nos corpos (i.é., solidez, extensão, figura, número e movimento ou repouso, qualidades que algumas vezes percebemos, a saber, quando os corpos em que estão são suficientemente grandes para poderem ser discernidos), daquelas a que eu chamo *qualidades secundárias*, que falsamente se consideram inerentes aos corpos e que não são senão potências de diversas combinações daquelas qualidades primárias, quando actuam sem que as percebamos separada e distintamente. Pelo que também chegaremos a saber quais as ideias que são e quais as que não são semelhanças de algo

realmente existente nos corpos, aos quais damos nomes derivados dessas ideias.

23. As qualidades existentes nos corpos, se as examinarmos, são, portanto, de três espécies:

Em primeiro lugar, o volume, a figura, o número, a situação e o movimento ou repouso das suas partes sólidas. Estas são as qualidades que existem nos corpos, quer as percebamos, quer não. E quando os corpos são de um tamanho que as permite descobrir, temos através delas uma ideia da coisa tal qual é em si mesma, como se vê com clareza nas coisas artificiais. A essas chamo *qualidades primárias*.

Em segundo lugar, há em cada corpo a potência de actuar de um modo particular sobre qualquer dos nossos sentidos, por meio das suas qualidades primárias insensíveis, e desse modo produzir em *nós* as diferentes ideias de diversas cores, sons, odores, gostos, etc. Estas são usualmente chamadas *qualidades sensíveis*.

Em terceiro lugar, há que considerar a potência que, em virtude da constituição particular das suas qualidades primárias, está em qualquer corpo para produzir no volume, na figura, na textura e no movimento de *outro corpo* uma mudança tal que o faça actuar sobre os nossos sentidos de um modo distinto daquele pelo qual antes actuava. Assim, o sol tem a potência de branquear a cera, e o fogo a de derreter o chumbo. Estas são usualmente chamadas *potências*. Creio que as primeiras dessas qualidades podem ser, como já se disse, chamadas, com propriedade, qualidades reais, originárias ou primárias, porque existem nas próprias coisas, quer as percebamos, quer não; e é das suas diversas modificações que dependem as qualidades secundárias.

As qualidades das outras duas espécies são unicamente potências para actuar de um modo diferente sobre outras coisas, potências que se originam a partir das diferentes modificações daquelas qualidades primárias.

24. Mas, ainda que essas duas últimas espécies de qualidades sejam meramente potências e nada mais que potências, que se referem a outros corpos e derivam das diferentes modificações das qualidades originais, elas são, no entanto, geralmente consideradas de um modo distinto. Porque as da *segunda* espécie, i.é., as potências que produzem em nós várias ideias através dos nossos sentidos, são tidas por qualidades realmente existentes nas coisas que assim nos afectam; mas as da *terceira* espécie são chamadas e consideradas como puras potências. Por exemplo, as ideias de calor ou de luz, que recebemos do sol através dos nossos olhos ou do tacto, são tidas usualmente por qualidades reais que existem no sol e algo mais que puras potências. Mas quando consideramos o sol em relação à cera que ele derrete ou branqueia, julgamos que a brancura e a moleza produzidas na cera não são qualidades no sol, mas efeitos produzidos por potências nele existentes. Todavia, se bem as examinarmos, estas qualidades de luz e calor, que são percepções minhas quando o sol me aquece ou me ilumina, não são mais reais nesse astro do que as modificações por ele produzidas na cera, quando a branqueia ou derrete. Todas elas são igualmente potências *no sol, dependendo das suas qualidades primárias*, pelas quais ele pode, num caso, alterar de tal modo o volume, a figura, a textura ou o movimento de algumas partes insensíveis dos meus olhos ou das minhas mãos que produza em mim a ideia de luz ou a de calor; no outro caso, pode alterar de tal modo o volume, a figura, a textura ou o movimento das partes insensíveis da cera que a faça causar em mim as ideias distintas de branco e de mole.

25. A razão pela qual umas são tidas comumente por qualidades reais e outras por meras potências parece ser a seguinte: como as ideias que temos de distintas cores, sons, etc., não encerram em si nada que tenha volume,

figura ou movimento, não nos inclinamos a considerá-las como efeitos destas qualidades primárias que não aparecem aos nossos sentidos como participantes na sua produção e com as quais essas ideias não têm qualquer relação aparente nem qualquer conexão concebível. Daí que nos sintamos tão inclinados a imaginar que essas ideias são a semelhança de algo realmente existente nos próprios objectos; porque a sensação não nos mostra que o volume, a figura e o movimento de partes contribuam para a produção dessas ideias e também porque a razão não nos pode fazer ver de que modo os corpos, *pelo seu volume, pela sua figura e pelo seu movimento*, possam produzir na mente as ideias de azul ou de amarelo, etc. Mas no outro caso, no da acção dos corpos cujas qualidades se alteram reciprocamente, descobrimos com clareza que a qualidade produzida por essa mudança não tem ordinariamente nenhuma semelhança com o que quer que exista na coisa que a produz. Por isso a consideramos com um simples efeito de uma potência. Porque, se bem que, ao receber do sol a ideia de calor ou a de luz, nos inclinemos a pensar que *ela* seja a percepção e a semelhança de tais qualidades no sol, no entanto, quando vemos que a cera ou uma face de tez branca muda de cor ao ser exposta ao sol, não podemos imaginar que *isso* seja a emanção ou a semelhança de algo realmente existente no sol, porque não encontramos no próprio astro essas diferentes cores. Como os nossos sentidos são capazes de notar uma semelhança ou dissemelhança entre as qualidades sensíveis de dois objectos exteriores diferentes, concluímos sem dificuldade que a produção de qualquer qualidade sensível em qualquer objecto é o efeito de uma mera potência e não a transmissão de alguma qualidade realmente existente na causa eficiente quando nesta não encontramos uma tal qualidade sensível. Mas como os nossos sentidos não são capazes de notar nenhuma dissemelhança entre a ideia produzida em nós e a qualidade do objecto

que a produz, inclinamo-nos a imaginar que as nossas ideias são semelhanças de algo que existe nos objectos e não os efeitos de certas potências radicadas na modificação das suas qualidades primárias, com as quais as ideias produzidas em nós não têm qualquer semelhança.

26. Para concluir, exceptuadas as já mencionadas qualidades primárias que existem nos corpos, isto é, o volume, a figura, a extensão, o número e o movimento das suas partes sólidas, todas as outras pelas quais tomamos conhecimento dos corpos e os distinguimos entre si não são senão diversas potências que nelas existem e que dependem daquelas qualidades primárias, por meio das quais são capazes de, actuando imediatamente sobre os nossos corpos, produzir em nós várias ideias diferentes ou de, actuando sobre outros corpos, alterar as suas qualidades primárias de modo a torná-las capazes de produzir em nós ideias diferentes das que antes nos proporcionavam. Parece-me que as primeiras podem ser chamadas qualidades secundárias *imediatamente perceptíveis* e as segundas qualidades secundárias *mediatamente perceptíveis*.

CAPÍTULO IX

Da percepção

1. A percepção, sendo a primeira faculdade do espírito que se ocupa das nossas ideias, é também a primeira e a mais simples ideia que recebemos por meio da reflexão. Alguns designam-na pelo nome geral de *pensamento*; mas, como esta última palavra, na língua inglesa, significa propriamente essa espécie de operação da mente acerca das suas ideias — operação na qual a mente é activa e pela qual considero algo com um certo grau de atenção voluntária —, é preferível empregar aqui o termo *percepção*; porque ordinariamente naquilo a que se chama pura e simplesmente percepção, a mente é apenas passiva, não podendo deixar de perceber o que realmente percebe.

2. Todo o homem poderá conhecer melhor a natureza da percepção se reflectir sobre o que ele próprio faz, quando vê, ouve, sente, etc., ou pensa, do que através de qualquer explicação que eu lhe possa dar. Quem quer que reflecta sobre o que se passa na sua própria mente, não poderá deixar de o compreender. E se não reflectir, nem todas as palavras do mundo lhe poderão proporcionar qualquer noção sobre este assunto.

3. O certo é que, sejam quais forem as alterações que se dêem no corpo e as impressões que afectem as suas partes exteriores, não há percepção se essas alterações não chegam à mente e se essas impressões não são advertidas no

interior. O fogo pode queimar os nossos corpos sem causar em nós um efeito distinto do que produz numa acha de lenha, a não ser que o movimento se prolongue até ao cérebro e depois se origine na mente a sensação de calor ou a ideia da dor, pois nisso consiste a percepção.

4. Quantas vezes não terá alguém observado em si próprio que, enquanto a sua mente está absorta na contemplação de alguns objectos, considerando atentamente algumas ideias que nela estão, não repara nas impressões que certos corpos sonoros produzem nos órgãos do sentido auditivo, ainda que se realizem todas as alterações que geralmente concorrem para a produção da ideia de som? Pode haver uma impressão suficiente sobre o órgão; mas como não chega a ser advertida pela mente, não há percepção; e ainda que o movimento que ordinariamente produz a ideia de som atingisse o ouvido, no entanto, não se ouvia nenhum som. Neste caso, a ausência de sensação não se deve a nenhuma deficiência orgânica, nem tão-pouco a que os ouvidos sejam menos afectados do que quando se ouve. A razão é outra: como aquilo que ordinariamente produz a ideia, embora transmitido pelo órgão habitual, não é advertido pelo entendimento e, portanto, não imprime uma ideia na mente, não se segue nenhuma sensação. De tal modo que sempre que há sensações ou percepção, há alguma ideia realmente produzida e presente no entendimento.

5. Por isso, não duvido de que as crianças, mediante o uso dos seus sentidos em relação aos objectos que os afectam quando estão no seio materno, recebam algumas poucas ideias antes de nascerem, como efeitos inevitáveis, quer dos corpos que as rodeiam, quer daquelas necessidades ou incomodidades que sofram. Eu conto entre estas ideias (se é permitido conjecturar sobre as coisas nada fáceis

de examinar) as de fome e de calor, que são provavelmente as primeiras que têm as crianças e aquelas de que nunca se desprendem.

6. Mas ainda que seja razoável imaginar que as crianças recebem algumas ideias antes de virem ao mundo, essas ideias simples estão, todavia, muito longe de ser os tais *princípios inatos* que alguns defendem e que nós acima rejeitamos. As ideias a que aqui nos referimos, sendo efeitos da sensação, procedem unicamente de algumas afecções que se dão no corpo, enquanto está no seio materno, e assim dependem de algo exterior à mente e, quanto ao modo de produzir-se, em nada diferem de outras ideias derivadas dos sentidos, salvo em que são anteriores no tempo. É o que não se pode dizer dos princípios inatos que se supõe terem uma natureza muito diferente, visto que não penetram na mente em consequência de alguma alteração accidental ou de alguma acção que se exerça no corpo, mas que são, por assim dizer, caracteres originários impressos na mente desde o primeiro momento do seu ser e da sua constituição.

7. Assim como há algumas ideias que razoavelmente podemos supor serem introduzidas na mente das crianças ainda no seio materno, ideias subordinadas às necessidades da sua vida e do seu ser nessas condições, assim também as primeiras ideias que recebem depois do seu nascimento provêm das qualidades sensíveis que primeiramente se lhes apresentam, entre as quais a luz não é uma das menos consideráveis, nem das menos eficazes. E com que ardor deseja a mente prover-se de todas aquelas ideias que não são acompanhadas de dor é algo que podemos conjecturar um pouco pela observação das crianças recém-nascidas, que, seja qual for a posição em que as deitam, voltam sempre os olhos para o lugar de onde vem a luz. Mas, tal como as ideias mais familiares são inicialmente diversas, consoante

as variadas circunstâncias do modo inicial de enfrentar-se com o mundo, assim é muito diversa e também incerta a ordem pela qual as ideias começam a chegar à mente; nem é, aliás, muito importante sabê-lo.

8. Uma outra observação, que convém fazer em relação à percepção, é que as ideias recebidas através da sensação são frequentemente alteradas pelo juízo, na mente dos adultos, sem que disso nos demos conta²¹.

Quando pomos frente aos nossos olhos um globo de uma cor uniforme, por exemplo, de ouro, de alabastro ou de azeviche, com certeza que a ideia que se imprime na nossa mente ao contemplar esse globo é a de um círculo plano, diversamente sombreado, com distintos graus de luz e brilho que afectam os nossos olhos. Mas como já estamos acostumados pelo hábito a distinguir aquele tipo de imagens que em nós produzem os corpos convexos e quais as mudanças que se operam na reflexão da luz de acordo com as diferenças das figuras sensíveis dos corpos, passamos imediatamente daquilo que nos aparece para a própria causa da

²¹ Trata-se do delicado e controverso problema da organização da experiência perceptiva. Locke refere o facto da espontânea utilização de elementos colhidos em experiências anteriores, na percepção actual, o que, sendo característico de todo o processo de aprendizagem, remonta, obviamente, aos primeiros dias de vida. E só a exigência da tese de que não há pensamento subconsciente, e de que a memória só guarda o que foi objecto de uma experiência consciente, pode ter levado Locke – campeão da análise introspectiva – a considerar que essa utilização da experiência anterior se realiza por meio de juízos e é característica dos adultos. Aliás, na solução que dá ao problema levantado por Molineux (referido a seguir) também se nos afigura que o filósofo não foi coerente, pois, como justamente observa Leibniz nos *Novos Ensaios...*, se o cego de nascença chegou à posse dos conceitos de cubo e globo através do tacto, uma vez dotado de visão identificaria aquelas figuras sem necessidade de as apalpar, mediante juízos que a sua inteligência de *adulto* teria capacidade para enunciar.

imagem que vemos, e isto em virtude de um juízo que o costume nos tornou habitual. De modo que, a partir daquilo que é de facto uma variedade de sombras e de cores compondo a figura, forjamos a percepção de uma figura convexa e de cor uniforme quando a ideia que recebemos não é senão a de um plano diversamente colorido, como é evidente na pintura. A este propósito introduzirei aqui um problema do sábio e respeitável Sr. Molineux, promotor engenhoso e estudioso do verdadeiro conhecimento, que teve a amabilidade de me enviar há alguns meses numa carta sua. Eis aqui o problema: suponhamos um homem adulto, cego *de nascença*, que foi ensinado a distinguir, pelo *tacto*, a diferença entre um cubo e uma esfera, do mesmo metal e aproximadamente do mesmo tamanho, de tal modo que possa, tocando numa e noutra figura, dizer qual é o cubo e qual é a esfera. Suponhamos agora que o cubo e a esfera estão sobre uma mesa e que o homem recupera a vista. Pergunta-se, *com a vista, antes de neles tocar*, poderia ele distinguir e dizer qual é o globo e qual é o cubo? A isto responde o agudo e engenhoso proponente: «Não, porque, embora o homem em questão tenha a experiência do modo como um globo e um cubo afectam o seu tacto, não obteve ainda, no entanto, a experiência de que aquilo que afecta o tacto deste ou daquele modo deverá afectar a vista desta ou daquela maneira, nem a de que um ângulo saliente do cubo, que provocou uma pressão desigual na sua mão, aparecerá à sua vista conforme aparece no cubo. Estou de acordo com a resposta dada ao problema por este homem inteligente, de quem me orgulho de ser amigo, e sou de opinião que o cego, à primeira vista, não poderia dizer, com certeza, somente ao vê-los, qual é o globo e qual é o cubo, ainda que pelo tacto pudesse designá-los sem equivocar-se, e com toda a segurança soubesse distingui-los pelas diferenças das formas tacteadas. Quis propor esta questão ao meu leitor para que considere o muito que deve à experiência, à edu-

cação e às noções adquiridas, por muito que pense que de nada lhe servem ou em nada o ajudam. E tanto mais que este homem observador acrescenta que tendo, por motivo do meu livro, proposto este problema a vários homens muito engenhosos, somente encontrou um que desde o princípio lhe deu a resposta que a ele lhe parecia verdadeira, até que, escutando as suas razões, se convenceram.

9. Mas creio que isto não é habitual em qualquer das nossas ideias, excepto para as recebidas pela vista. Porque como a vista — o mais abrangente de todos os nossos sentidos — transmite à mente as ideias de luz e cor, que são próprias somente desse sentido, e também transmite as ideias muito diferentes de espaço, figura e movimento, cujas diversas variedades mudam a aparência dos objectos que lhe são próprios, isto é, a luz e as cores, chegamos a habituar-nos a julgar umas pelas outras. Isto, em muitos casos, por um hábito arraigado em relação às coisas das quais temos experiência frequente, efectua-se de uma maneira tão constante e tão rápida que tomamos por percepção da nossa sensação o que é uma ideia formada pelo nosso juízo, de tal modo que uma, isto é, a sensação, serve somente para excitar a outra, e pouco é advertida, como acontece com um homem que, lendo ou escutando com atenção e discernimento, repara pouco nas letras ou nos sons, para atender às ideias que provocam nele.

10. E não deve surpreender-nos que isto se leve a cabo com tão pouca advertência, se considerarmos a rapidez com que se efectuam as operações na mente. Porque assim como se crê que ela não ocupa nenhum espaço e não tem extensão, do mesmo modo as suas acções aparentam não requerer nenhum tempo e muitas delas parecem acumular-se num instante. Digo isto em comparação com as acções do corpo. Qualquer pessoa poderá facilmente

observar isto nos seus próprios pensamentos, desde que se dê ao trabalho de reflectir sobre eles. De que modo, como se fosse num instante, pode a nossa mente abarcar de um relance todas as partes de uma demonstração, que bem poderíamos dizer que é longa, se se considerar o tempo necessário para exprimi-la por palavras e ensiná-la a outro, passo a passo? Em segundo lugar, não nos causará tanta surpresa que isso se efectue tão inadvertidamente, se considerarmos que a facilidade que adquirimos para fazer, pelo hábito, qualquer coisa, tem frequentemente o efeito de que esta passa inadvertida. Certos hábitos, especialmente os que adquirimos muito cedo, acabam por produzir em nós actos que muitas vezes escapam à nossa observação. Com quanta frequência, ao longo do dia, não tapamos os olhos com as pálpebras sem nos apercebermos sequer de que estamos às escuras? Há homens que, por costume, empregam constantemente certas palavras-tipo e desse modo pronunciam, em quase todas as frases, certos sons que, embora sejam advertidos por outros, eles próprios não escutam nem reparam. Não é, portanto, de estranhar que a nossa mente troque com frequência a ideia das sensações por uma ideia do juízo, e que faça com que uma sirva somente para provocar a outra, sem que nós reparemos nisso.

11. Parece-me que esta faculdade de percepção é a que assinala a distinção entre o reino animal e os graus inferiores da natureza. Porque se é certo que muitos vegetais têm algum grau de movimento e que, ao serem-lhes applicados outros corpos, alteram muito activamente as suas formas e os seus movimentos, motivo por que lhes atribuíram o nome de plantas sensíveis, devido a um movimento que tem certa semelhança com o que nos animais se segue à sensação, supponho, no entanto, que isso não é senão puro *mecanismo*. Este movimento não se produz de uma maneira diferente do modo como se enrolam em

espiral as barbas do milho, por causa do orvalho, ou como encurta uma corda quando se molha. Todos estes factos se realizam sem qualquer sensação e sem que tenha nem receba quaisquer ideias o corpo em que acontecem.

12. Parece-me que, em certo grau, a percepção se encontra em todos os tipos de animais, embora nalguns seja possível que os canais com que a natureza os dotou para a recepção das sensações sejam tão escassos, e a percepção que oferecem seja tão obscura e tão obtusa, que fica muito aquém da vivacidade e da variedade das sensações que têm outros animais. No entanto, é suficiente e sabiamente adequada ao estado e condição do tipo de animal que assim está feito, de tal modo que a sabedoria e a bondade do Criador se tornam patentes em todas as artes deste portentoso edificio, e em todos os diferentes graus e ordens das criaturas que nele habitam.

13. Do modo como está constituída uma ostra ou uma amêijoia, creio que podemos concluir razoavelmente que elas não têm o mesmo número nem a mesma viveza de sentidos que um homem ou vários outros animais; e se os tivessem, de nada lhes serviriam, dada a incapacidade que têm de mover-se de um lugar para outro. Que benefícios traria a vista ou o ouvido para uma criatura que não pode mover-se em direcção aos objectos que lhes podem ser proveitosos, nem afastar-se daqueles que lhes podem causar dano? E não seria, porventura, a viveza na sensação um inconveniente para um animal que tem que permanecer imóvel no sítio onde o acaso o colocou e onde recebe o fluxo de água mais fria ou mais quente, limpa ou suja, conforme chega até ele?

14. No entanto, não posso deixar de pensar que esses animais têm qualquer débil percepção que os distingue da

insensibilidade absoluta. E que assim é, temos exemplos até nos próprios homens. Suponhamos um homem em quem a decrepitude da velhice apagou a recordação dos conhecimentos anteriores e desterrou da mente as ideias de que antes estava dotada e que, além disso, por terem desaparecido quase completamente a vista, o ouvido, o olfacto e o paladar, se lhe fecharam quase todos os condutos para a admissão de novas ideias; ou suponhamos que alguns desses canais ainda estejam meio abertos, de modo que as impressões produzidas na mente são escassamente advertidas ou não retidas completamente. Que diferença faz uma pessoa nestas circunstâncias (apesar de quanto se apregoa acerca dos princípios inatos), no que se refere a conhecimentos e a faculdades intelectuais, das condições próprias de uma amêijoia ou de uma ostra, é uma questão que deixo à consideração do leitor. E se um homem passou sessenta anos em tais circunstâncias (o que é tão possível como ter passado assim somente três dias), seria interessante saber que diferença existe entre ele e os animais de grau mais inferior, no que diz respeito ao desenvolvimento intelectual²².

15. Sendo, pois, a percepção o *primeiro* passo e degrau para o conhecimento e a porta de entrada de todos os seus materiais, quanto menos forem os sentidos que qualquer homem, bem como qualquer outra criatura, possua; quanto menos e mais apagadas forem as impressões que esses sentidos causam, e quanto mais enfraquecidas estiverem as faculdades que deles se ocupam, mais afastado se encon-

²² Locke volta a aflorar aqui dois problemas intimamente entrelaçados, mas distintos: o das relações entre a vida intelectual e a alma – de implicações teológicas necessariamente muito importantes para ele – e o das relações entre o conhecimento e o sujeito desse mesmo conhecimento, de interesse fundamental também, no plano gnosiológico. Mas não o enfrenta ainda.

trará daquele conhecimento que se encontra nalguns homens. Mas como isto acontece numa grande variedade de graus (como pode verificar-se entre os homens), não se pode descobrir com certeza nas diferentes espécies de animais, e muito menos ainda nos indivíduos particulares. Basta-me somente ter referido aqui que a percepção é a primeira operação das nossas faculdades intellectuais e a porta da entrada de todo o conhecimento na nossa mente. E, além disso, sou levado a imaginar que a percepção, no seu grau mais inferior, é a que estabelece a fronteira entre os animais e as ordens inferiores das criaturas. Mas mencionei isto, a propósito, como uma conjectura minha, porque é indiferente para o assunto em questão o que determinarem os eruditos acerca disto.

CAPITULO X

Da retenção

1. A outra faculdade da mente, pela qual progride mais no conhecimento, é a que denomino *a retenção*, que é a conservação daquelas ideias simples que recebeu da sensação ou da reflexão. Isto realiza-se de dois modos. Primeiro, conservando a ideia que foi introduzida na mente, actualmente presente durante algum tempo, o que se chama *a contemplação*.

2. O segundo modo de retenção é o poder de reviver outra vez na nossa mente aquelas ideias que, depois de terem sido impressas, desapareceram ou foram, por assim dizer, postas de lado e longe da vista. É o que fazemos quando concebemos o calor ou a luz, o amarelo ou o doce, estando ausente o objecto que produziu essas sensações. Trata-se da *memória* que é, por assim dizer, o armazém das nossas ideias. Como a limitação da mente humana não permite ter muitas ideias sob observação e consideração simultaneamente, era necessário que tivesse um reservatório para armazenar aquelas ideias, das quais poderia ter necessidade noutro momento. Mas como as nossas *ideias* não são senão percepções reais que estão na mente, que deixam de ser alguma coisa quando não há delas percepção, este armazenamento das nossas ideias no reservatório da memória significa unicamente que a mente tem, em muitos casos, o poder do reviver percepções que teve outrora, mas com esta percepção adicional unida a elas, isto é, *que as*

teve antes²³. E é neste sentido que se diz que as ideias estão na nossa memória quando, na realidade, não estão actualmente em parte nenhuma. Unicamente se afirma que a mente tem essa capacidade de revivê-las e, por assim dizer, de pintá-las de novo em si própria, se bem que umas com maior dificuldade que outras, umas mais vivamente e outras mais obscuramente. E é, por conseguinte, com a ajuda dessa faculdade que podemos dizer que temos todas essas ideias no nosso entendimento. Embora não contemplemos estas ideias de facto, *podemos*, no entanto, torná-las presentes e fazê-las aparecer de novo, para que sejam objectos dos nossos pensamentos, sem a ajuda das qualidades sensíveis que as imprimiram ali pela primeira vez.

3. A atenção e a repetição ajudam muito a fixar qualquer ideia na memória. Mas as ideias que naturalmente deixam ao princípio a impressão mais duradoira e profunda são as que vão acompanhadas de prazer ou de dor. Como o objectivo principal dos nossos sentidos é fazer-nos tomar conhecimento do que lesa ou beneficia o corpo, a Natureza, como já foi dito, ordenou sabiamente que a dor acompanhasse a recepção de certas ideias. A dor, substituindo a consideração e o raciocínio nas crianças e actuando mais rapidamente que a reflexão nos adultos, dá origem a que tanto os jovens como os velhos evitem os objectos dolorosos com a prontidão que é necessária para a sua

²³ Locke não é claro neste ponto. Efectivamente, de acordo com a explicação que dá da origem das ideias, estas, ou são apreendidas actualmente – enquanto dados sensíveis ou enquanto apreensão reflexiva da acção dos poderes do espírito sobre esses dados – ou são apreendidas como recordadas. Não foi todavia feita distinção entre um reconhecimento efectivo (ou seja, entre os casos em que a «percepção» da ideia é acompanhada da «percepção adicional» de já terem acontecido) e os casos em que esse reconhecimento se não verifica.

sobrevivência e a que fique registada na memória de ambos uma precaução para o futuro.

4. No que diz respeito aos diversos graus de duração com que as ideias estão gravadas na memória, podemos observar que algumas delas foram produzidas no entendimento por um objecto que somente afectou os sentidos uma única vez. Mas outras, tendo-se apresentado mais de uma vez aos sentidos, foram, no entanto, pouco notadas, quer porque a mente estava desatenta – como é o caso das crianças –, quer porque estava ocupada com outras coisas – como é o caso dos homens absorvidos por um só objecto – não deixando, por conseguinte, nenhum sinal profundo. E algumas pessoas, nas quais as ideias foram gravadas cuidadosamente e por impressões reiteradas, têm, no entanto, uma memória muito frágil, quer devido ao temperamento de seu corpo, quer a qualquer outro defeito. Em todos estes casos, as ideias desvanecem-se rapidamente da mente, e é frequente que desapareçam por completo do entendimento sem deixarem ficar quaisquer rastros ou traços de si mesmas, a não ser os que deixam ficar uma sombra projectada sobre um campo de trigo. Deste modo, a mente fica tão desprovida delas como se nunca lá tivessem estado.

5. Por conseguinte, muitas ideias que foram produzidas na mente das crianças a partir do momento em que começaram a ter sensações (algumas das quais, tais como as que consistem no prazer ou na dor, talvez tivessem sido produzidas antes de terem nascido, e outras durante a infância), se não forem repetidas no decurso das suas vidas perdem-se completamente, sem que delas fique qualquer pequeno vestígio. Pode observar-se isto naquelas pessoas que perderam a vista, por acidente, quando eram muito jovens, e que não puderam notar suficientemente as ideias

das cores. E como estas deixaram de repetir-se, gastaram-se completamente, de tal modo que, passados alguns anos, essas pessoas não têm melhor noção ou memória das cores na mente do que aquelas que nasceram já cegas. É verdade que nalgumas pessoas a memória é muito tenaz, até mesmo em grau prodigioso. Mas, apesar de tudo, parece-me que há uma constante decadência de todas as nossas ideias, mesmo das mais vigorosamente impressas e nas mentes mais retentivas, de tal maneira que, se as ideias não se renovam de vez em quando, pelo exercício reiterado dos sentidos ou por reflexão sobre esse género de objectos que ao princípio lhes deram origem, a impressão se gasta e acaba por nada ficar da sua imagem. Assim, as ideias da nossa juventude, do mesmo modo que as crianças, morrem frequentemente antes de nós. Neste capítulo, a nossa mente parece-se com esses túmulos, dos quais nos vamos aproximando, e nos quais, ainda que permaneçam o bronze e o mármore, no entanto, o tempo apagou as inscrições e as figuras esculpidas se desgastaram. As imagens desenhadas na nossa mente estão pintadas com cores esbatidas e, se não se avivam de vez em quando, desvanecem-se e desaparecem. Em que medida tem isto que ver com a constituição dos nossos corpos e com a acção dos nossos espíritos carnaís, e como explica o temperamento do cérebro esta diferença de que algumas pessoas retêm os caracteres ali gravados como se fosse sobre mármore, outras como se fosse sobre grés e outras pouco melhor do que sobre a areia, são questões que não averiguarei aqui, embora seja possível que a constituição do corpo influa algumas vezes na memória. Na verdade, há ocasiões em que observamos que uma doença priva a mente de todas as suas ideias, e que o ardor de uma febre calcina nuns quantos dias, reduzindo a pó e a confusão, todas aquelas imagens que pareciam tão resistentes como se estivessem esculpidas sobre mármore.

6. Em relação às próprias ideias, é fácil notar que aquelas que são refrescadas amiúde (entre as quais se contam as que chegam à mente por mais de uma via) pelo retorno frequente dos objectos ou das acções que as produziram, são as que melhor se fixam na memória e as que nela permanecem dum modo mais preciso e duradouro. São, em geral, aquelas que procedem das qualidades originárias dos corpos, tais como a solidez, a extensão, a figura, o movimento e o repouso; e também aquelas que affectam constantemente os nossos corpos, tais como o calor e o frio; e igualmente aquelas que são atributos de todas as espécies de seres, tais como a existência, a duração e o número, que são originados por quase todos os objectos que atingem os nossos sentidos e por todas as ideias que ocupam a nossa mente. Estas e outras semelhantes, afirmo, quase nunca se perdem completamente, enquanto a mente reter ainda quaisquer ideias.

7. Nesta percepção secundária – assim posso denominá-la –, ou neste ver de novo as ideias que estão alojadas na memória, a mente não é amiúde meramente passiva, uma vez que a aparição dessas imagens latentes depende, por vezes, da *vontade*. Muitas vezes, a mente põe-se a trabalhar à procura de alguma ideia oculta e faz, por assim dizer, incidir o olhar da alma sobre ela. Mas outras vezes, no entanto, as ideias surgem na mente por sua própria decisão e oferecem-se a si mesmas ao entendimento. E acontece muito frequentemente que alguma paixão turbulenta e tempestuosa as desperta e tira das celas escuras em que estão, para apresentá-las à luz do dia, posto que as nossas emoções podem trazer à memória algumas ideias que, doutro modo, permaneceriam quietas e inadvertidas. Deve, contudo, observar-se relativamente às ideias alojadas na memória, e que em certas ocasiões são revividas pela mente, que (de acordo com o que significa a palavra *reviver*)

não somente são ideias novas mas também que a mente adverte que se trata de impressões anteriores, e retoma o conhecimento com elas como se fossem ideias que já tivesse conhecido antes. Desta maneira, ainda que as ideias anteriormente impressas não estejam sempre presentes, no entanto, pela recordação, verifica-se constantemente que estavam já impressas, isto é, presentes à vista e antes advertidas pelo entendimento.

8. Numa criatura inteligente, a memória aparece imediatamente a seguir, em necessidade, à percepção. Tem tanta importância que, onde ela falta, o resto das nossas faculdades é, em grande parte, inútil. E no pensamento, no raciocínio e no conhecimento, não poderíamos continuar mais além dos objectos presentes se não fosse o auxílio da nossa memória, que pode ter dois defeitos.

Primeiro, que a ideia se perca completamente, produzindo-se por conseguinte uma perfeita ignorância. Com efeito, como não podemos conhecer nada a não ser que tenhamos uma ideia de alguma coisa, se esta desaparece caímos na perfeita ignorância.

Segundo, que se mova com lentidão e não recupere as ideias que tem armazenadas com a rapidez necessária para entregá-las à mente no momento oportuno. Esta lentidão, se em grau elevado, é a estupidez²⁴. E aquele que, em virtude de semelhante defeito da memória, não consegue ter à mão as ideias nela conservadas, para oferecê-las, quando a necessidade e a ocasião o exigirem, é como se não as tivesse, posto que de pouco lhe servem. O homem

²⁴ Anote-se esta extrema valorização gnosiológica da prontidão e eficácia da *recordação*, devida, obviamente, ao sentido amplo que Locke atribui a essa actividade do espírito: recordar é afinal dispor de todas as ideias não percebidas actualmente. Observe-se ainda o papel que, no mesmo contexto, Locke atribui à imaginação.

lento, que perde a oportunidade enquanto procura na sua mente as ideias que poderiam servir-lhe num dado momento, não tem maior eficácia nos seus conhecimentos do que uma pessoa perfeitamente ignorante. A finalidade da memória é, pois, fornecer à mente aquelas ideias latentes de que esta necessita numa ocasião determinada. E o poder de tê-las à mão em qualquer momento é o que chamamos imaginação, fantasia e vivacidade de espírito

9. Estes são os defeitos que podemos observar na memória dum homem, comparado com outro. Mas há um outro defeito que podemos conceber na memória humana, em geral, se o comparamos com outras criaturas inteligentes de ordem superior. Estas podem ultrapassar o homem nesta faculdade, por lhes ser possível ter *constantemente* presente o sentido total de todas as suas acções anteriores, de maneira que nenhuma das ideias que tenham tido pode escapar à sua visão. A omnisciência de Deus, que sabe todas as coisas passadas, presentes e futuras, e para quem permanecem sempre visíveis os pensamentos dos corações de todos os homens, pode convencer-nos daquela possibilidade. Quem duvida que Deus pode comunicar a esses gloriosos espíritos, seus imediatos servidores, alguma das suas perfeições, na proporção que lhe agradar e no grau condizente com a sua capacidade de seres criados finitos? Conta-se desse homem prodigioso – Monsieur Pascal – que, até que o enfraquecimento da sua saúde lhe prejudicou a memória, nunca esqueceu nada do que tinha feito, lido ou pensado ao longo da sua idade da razão. Este é um privilégio tão pouco frequente na maioria dos homens que parecerá quase incrível para os que habitualmente medem todos os outros por aquilo que eles próprios são. Mas, de qualquer maneira, se consideramos este caso excepcional, talvez ele nos ajude a ampliar os nossos pensamentos, de modo a admitir uma maior perfeição deste género nos

espíritos de ordem superior. Porque, no fim de contas, essa qualidade de Monsieur Pascal estava limitada pela estreiteza a que se vê reduzida a mente humana, isto é, ter uma grande variedade de ideias, mas somente por sucessão e não todas de uma só vez, enquanto que as diversas ordens angélicas têm provavelmente uma visão mais ampla, e algumas delas estarão dotadas de capacidade que lhes permite reter em conjunto e ver constantemente, como numa só visão, a totalidade dos seus conhecimentos prévios, e tudo de uma só vez. Compreende-se facilmente que seria uma grande vantagem para um homem que cultivava o seu espírito poder ter *sempre* presente todos os seus pensamentos passados e todos os seus raciocínios. Podemos, por isso, supor que esta é uma das maneiras pela qual o conhecimento dos espíritos puros excede muitíssimo o nosso.

10. Parece que esta faculdade de armazenar e de reter as ideias que entram na mente se encontra, em grau considerável, noutros animais, do mesmo modo que no homem. Deixando de lado muitos outros exemplos, e limitando-me ao facto de alguns pássaros aprenderem melodias, e ao empenho que, segundo observamos, põem em acertar nas notas, não tenho dúvida que esses animais têm percepção e que retêm ideias na memória e as usam como modelos. Porque me parece impossível que tentassem conformar (como é evidente que o fazem) as suas vozes a notas, das quais não tivessem quaisquer ideias. Com efeito, mesmo que eu concedesse que o som produz mecanicamente um certo movimento dos espíritos animais no cérebro desses pássaros, enquanto a melodia está a ser tocada, e que esse movimento se pudesse tornar extensivo aos músculos das asas, de tal maneira que o pássaro fugisse mecanicamente devido a certos ruídos, uma vez que isso poderia contribuir para a sua sobrevivência; com efeito, dizia, não se poderá no entanto apontar isso como motivo para

explicar por que razão — ao ser tocada uma melodia ao pássaro, e menos ainda depois de ela ter cessado — isso deveria produzir mecanicamente nos órgãos da voz do pássaro um movimento que o levasse a imitar as notas de um som estranho, cuja imitação não tem nenhuma utilidade para a sua sobrevivência. Mas, além disso, não pode supor-se, com qualquer aparência de razão (e menos ainda provar), que os pássaros, carecendo de sensação e de memória, podem aproximar-se, pouco a pouco e por graus, de uma melodia tocada para eles ontem, uma vez que, se não conservam dela nenhuma ideia na memória, ela não está presente em nenhuma parte e, portanto, não pode ser um modelo que desejam imitar ou do qual pretendem aproximar-se por ensaios repetidos. Porquanto não há razão para que o som de uma flauta lhes deixe marcas no cérebro, que não deveriam produzir uns sons semelhantes num primeiro momento mas somente depois de certos esforços posteriores feitos pelo pássaro após ouvir a flauta. E, por outro lado, é impossível conceber o motivo por que os sons que eles próprios geram não deveriam produzir marcas que eles pudessem seguir, de modo semelhante àquelas marcas deixadas pelo som da flauta.

CAPÍTULO XI

Do discernimento e de outras operações da mente

1. Outra faculdade da nossa mente, que poderemos assinalar, é a faculdade de *discernir* e *distinguir* entre as várias ideias que ela tem. Não basta ter uma percepção confusa de qualquer coisa em geral. Se a mente não tivesse, além disso, uma percepção distinta dos diferentes objectos e das suas diversas qualidades, unicamente poderia obter um número muito reduzido de conhecimentos, mesmo que a acção dos corpos que nos affectam e nos rodeiam fosse tão viva como é agora, e ainda que a mente estivesse continuamente ocupada a pensar. Desta faculdade de distinguir uma coisa de outra dependem a evidência e a certeza de várias proposições, e algumas mesmo de ordem muito geral, que foram tidas como verdades inatas. Não reparando no verdadeiro motivo por que essas proposições recebem assentimento universal, os homens atribuíram-no totalmente a impressões uniformes e nativas quando, na verdade, depende desta faculdade da mente de discernir com clareza, o que lhe permite *perceber* se duas ideias são as mesmas ou são diferentes. Mas trataremos depois deste assunto mais extensamente.

2. Não examinarei aqui até que ponto a imperfeição de discriminar com exactidão uma ideia de outras depende do entorpecimento ou defeitos dos órgãos sensoriais; da falta de penetração, de exercício ou de atenção, por parte do entendimento; ou, enfim, do atabalhoamento e preci-

pitação próprios de alguns temperamentos. Basta notar que se trata de uma das operações sobre as quais a mente pode reflectir e observar em si mesma. Tem tanta importância em relação com outros conhecimentos que a mente possui que, na medida em que esta faculdade de discernir está entorpecida ou que não se faça dela um uso devido para distinguir uma coisa de outra, as nossas noções serão confusas e a nossa razão e o nosso juízo ver-se-ão perturbados e induzidos em erro. Se a vivacidade de espírito consiste em ter à mão as ideias que estão na memória, nisto, no facto de as ter sem confusão e na capacidade de distinguir bem uma coisa de outra mesmo perante uma diferença mínima, consiste, em grande parte, a exactidão de juízo e a clareza de raciocínio, que caracteriza alguns homens e os situa acima de outros. Assim, talvez possa explicar-se aquela observação frequente segundo a qual os homens muito engenhosos e com memória rápida nem sempre são os que têm o juízo mais clarividente nem a razão mais profunda. Porque o *engenho* consiste principalmente na reunião de várias ideias, juntando, com prontidão e variedade, aquelas que apresentem alguma semelhança ou congruência, produzindo assim quadros aprazíveis e visões agradáveis à imaginação. O *juízo*, pelo contrário, é o oposto, porque consiste na separação cuidadosa daquelas ideias que apresentam uma diferença mínima a fim de evitar, desse modo, ser enganado pela semelhança e tomar, por afinidade, uma coisa por outra. Esta maneira de proceder é completamente oposta à metáfora e à alusão, em que consiste principalmente o entretenimento e o agrado do engenho que tão vivamente fere a imaginação, e é, portanto, tão aceitável por todos porque a sua beleza se oferece à primeira vista e não requer grande esforço de pensamento para examinar o que de verdade ou razão contém. A mente, sem preocupar-se em aprofundar nada, fica satisfeita com o agrado causado pelo quadro e com o contentamento da imagi-

nação. E é uma espécie de afronta examinar este tipo de pensamento de acordo com as regras severas da verdade e do bom raciocínio. Daqui se conclui que o engenho consiste em qualquer coisa que não está completamente em consonância com aquelas regras²⁵.

3. Para bem distinguir as nossas ideias contribui principalmente o facto de elas serem *claras e determinadas*. E quando assim é, não se gera nenhuma confusão ou erro acerca delas²⁶, ainda que os sentidos as transmitam (como, por vezes, acontece) de um modo diferente e em diferentes ocasiões, a partir de um mesmo objecto, e dessa maneira pareça que erram. Com efeito, mesmo que aconteça que um homem, pelo facto de ter febre, ache um sabor amargo no açúcar, a ideia de amargo, na mente desse homem, é

²⁵ Este § assinala o segundo momento da actividade do espírito. Com a função mnésica o espírito nada mais faz do que superar a temporalidade e estreiteza da actividade perceptiva humana; não ultrapassa por isso o primeiro momento cognitivo que é o da apreensão das ideias. O segundo momento consiste na comparação das ideias apreendidas. Esta comparação pode ser inicialmente orientada no sentido da descoberta de semelhanças e do consequente agrupamento de ideias afins em quadros esteticamente agradáveis (não se compreende muito bem o papel que Locke atribui aí à imaginação) — e essa será função do *engenho* — ou orientada no sentido da descoberta de diferenças, por intermédio do *juízo*. Acrescenta Locke que a orientação que busca as semelhanças é mais espontânea e agradável, mas menos profunda, pois esse agrado tende a desviar o espírito de uma investigação que vá descobrir, para lá de superficiais semelhanças, diferenças mais significativas.

²⁶ Essa comparação de ideias realiza-se, portanto, segundo Locke, em dois níveis: no primeiro, as ideias comparadas são confusas e as semelhanças, sempre agradáveis, podem ser ilusórias; no segundo, mercê de um esforço de distinção, as ideias são claras e determinadas, não havendo lugar para erros ou confusões. Resta saber em que consiste essa clareza e determinação, e se todas as ideias são clarificáveis e determináveis.

uma ideia tão clara e distinta da ideia de doce como se ele tivesse provado somente fel. E nem pelo facto de um mesmo género de corpo produzir, numa ocasião, a ideia de doce e, noutra, a ideia de amargo, é menor a confusão entre essas ideias do que entre as ideias de branco e doce, ou branco e redondo, dado que um mesmo pedaço de açúcar produz ambas na mente, ao mesmo tempo. E as ideias de alaranjado e azul, produzidas na mente pela mesma porção de infusão de *lignum nephriticum*, não são ideias menos distintas do que as dessas mesmas cores, produzidas por dois corpos muito diferentes.

4. Outra operação da mente acerca das suas ideias consiste na COMPARAÇÃO²⁷ de umas com outras, relativamente ao tamanho, aos graus, ao tempo, ao lugar ou a qualquer outra circunstância. Desta operação depende uma ampla série de ideias compreendidas sob o nome de *relação*, de cuja vasta extensão terei ocasião de falar mais adiante.

5. Não é fácil determinar até que ponto os animais partilham desta faculdade. Imagino que não a têm em grau elevado, porque, embora tenham provavelmente ideias bastante distintas, parece-me que é uma prerrogativa do entendimento humano – depois de distinguir suficientemente quaisquer ideias, de maneira a percebê-las como perfeitamente diferentes e, por consequência, como sendo duas coisas diferentes – o procurar considerar as circunstâncias em que são capazes de ser comparadas. Penso, por conseguinte, que os animais não comparam as suas ideias senão relativamente a certas circunstâncias sensíveis, ligadas

²⁷ A primeira e mais elementar forma de comparação, que só atendia às semelhanças e diferenças, chamou Locke *discernimento*. Chama agora de *comparação* o cotejo de ideias à luz de critérios mais analíticos.

aos próprios objectos. No que diz respeito à outra potência de comparar, que pode ser observada entre os homens e pertence às ideias gerais e é útil somente para os raciocínios abstractos, podemos provavelmente presumir que os animais não a possuem²⁸.

6. Outra operação que podemos observar na mente, em relação às suas ideias, é a COMPOSIÇÃO, pela qual a mente reúne várias daquelas ideias simples, que recebeu da sensação e da reflexão, e as combina para formar ideias complexas²⁹. E esta operação de composição de ideias pode abranger também a *ampliação*, porque, embora aqui a composição não seja tão aparente como em casos mais complexos, de qualquer maneira, trata-se de uma reunião de várias ideias, ainda que da mesma espécie. Deste modo, somando várias unidades, temos a ideia de uma dúzia, e juntando as ideias repetidas de algumas varas* formamos a ideia de um estádio*.

7. Também suponho, a este respeito, que os animais ficam aquém em comparação com o homem. Embora recebam e retenham juntas várias combinações de ideias simples – a figura, o cheiro e a voz do seu amo formam possivelmente a ideia complexa que um cão tem dele, mas são mais propriamente uns quantos sinais pelos quais o conhece –, penso que por si próprios os animais jamais as compõem para formar ideias complexas. E talvez, mesmo nas ocasiões em que pensamos que têm ideias complexas,

²⁸ Repare-se que Locke ainda não apresentou a sua noção de ideia geral.

²⁹ Fica por esclarecer se as ideias resultantes da simples comparação são já ideias complexas. Em termos mais amplos, o problema consiste em saber se, para Locke, os juízos originam conceitos.

* Antigas medidas de comprimento.

seja somente uma ideia simples que os oriente para o conhecimento de várias coisas, que eles possivelmente distinguem menos pela vista do que imaginamos. Com efeito, fui fidedignamente informado de que uma cadela amamentaria, brincaria e teria carinho por zorrinhos, como se fossem seus próprios cachorros, desde que conseguisse que eles tomassem o leite dela. E aqueles animais que têm uma ninhada numerosa parecem não ter qualquer conhecimento do número dos seus filhos. Pois se é certo que se mostram muito pesarosos quando lhes tiram um, que estão a ver ou a ouvir, se se lhes rouba um ou dois quando estão ausentes ou sem que o notem, parecem não sentir a falta deles nem reparam que o seu número diminuiu.

8. Logo que as crianças adquirem, através de sensações reiteradas, algumas ideias firmes na memória, começam, pouco a pouco, a aprender o uso dos sinais. E, depois de adquirirem destreza na aplicação dos órgãos da fala para formar sons articulados, começam a utilizar palavras para expressar as suas ideias a outros. Uma vez aproveitam-se dos sinais verbais de outros, e outras vezes inventam-nos por sua própria conta, como se pode observar pelos nomes novos e invulgares que as crianças com frequência dão às coisas, ao começarem a falar.

9. Como o uso das palavras serve de sinal externo das nossas ideias internas, e dado que essas ideias são tomadas das coisas particulares, se cada ideia particular tivesse um nome diferente os nomes seriam em número infinito. Para evitar isto, a mente faz com que as ideias particulares, recebidas de objectos particulares, se convertam em gerais, e consegue-o, considerando-as tal como essas aparências estão na mente: separadas de todas as existências e circunstâncias da existência real, tais como o tempo, o lugar ou quaisquer outras ideias concomitantes. A isto chama-se

ABSTRACÇÃO, capacidade por meio da qual as ideias tomadas de seres particulares se convertem em nomes gerais, aplicáveis a tudo quanto exista e que convenha a estas ideias abstractas. O entendimento armazena estas aparências precisas e simples na mente (com os nomes que geralmente lhes são atribuídos), sem considerar como, donde e com que outras ideias foram recebidas na mente, como padrões para ordenar as existências reais em espécies, conforme se acomodem a esses padrões, e para designá-las de acordo com eles. Assim, ao notar hoje no giz ou na neve a mesma cor que a mente ontem recebeu do leite, considera essa aparência única, converte-a em representativa de todas as da sua espécie e, tendo-lhe dado o nome de *brancura*, exprime com esse som a mesma qualidade onde quer que ela possa ser imaginada ou encontrada. E é deste modo que se formam os universais, sejam eles ideias ou termos.

10. Se existe alguma dúvida sobre o facto de os animais poderem, até certo ponto, compor e, desse modo, ampliar as suas ideias, parece-me que, neste ponto, posso afirmar que carecem completamente do poder de abstracção, e que a faculdade de formar ideias gerais é a que estabelece uma diferença radical entre o homem e os animais, uma perfeição que, de modo nenhum, atinge as faculdades dos animais. Porque é evidente que não podemos encontrar neles nenhum vestígio do uso de sinais gerais para expressar ideias universais. Temos, pois, motivos para imaginar que carecem da faculdade de abstrair ou de formar ideias gerais, uma vez que não utilizam palavras ou quaisquer outros sinais gerais³⁰.

³⁰ Também aqui Locke não é claro nem parece coerente: se a ideia simples de sensação, a brancura, por exemplo, é realmente originária, não pode resultar de uma abstracção; e a atribuição de um nome genérico – indispensável para a economia do pensamento – a ideias

11. Não poderá imputar-se esta falta de uso ou de conhecimento de palavras gerais à carência de órgãos adequados para produzir sons articulados, uma vez que vemos que muitos animais podem produzir esses sons e pronunciar palavras com clareza suficiente, mas nunca aplicá-los de modo semelhante. Por outro lado, os homens que, por qualquer defeito nos seus órgãos, estão privados do uso da palavra, nem por isso deixam de exprimir as suas ideias universais por meio de sinais, que usam em lugar de palavras gerais: faculdade que vemos não existir nos animais. Creio, portanto, que podemos supor que é por este motivo que as espécies dos animais se distinguem do homem. Esta é a diferença peculiar que os separa completamente e que, por fim, cria uma distância enorme. Porque, se têm algumas ideias e não são simples máquinas (como alguns pretendem)³¹, não podemos negar que tenham qualquer coisa de racional. Para mim é tão evidente que alguns animais, em certos casos, raciocinam, como o é que têm sentidos; mas não utilizam senão ideias particulares, tal como as recebem dos sentidos. Estão, mesmo na melhor das hipóteses, encerrados nesses limites estreitos e não têm (como penso) a faculdade de ampliar essas ideias por nenhum tipo de abstracção.

12. Até que ponto a idiotice depende da carência ou da debilidade de alguma das faculdades anteriormente mencionadas, é coisa que poderia, sem dúvida, descobrir-se por meio da observação exacta dos seus diversos extravios. Porquanto, aqueles que percebem com dificuldade ou retêm mal as ideias que chegam à sua mente e que

simples e singulares implicaria, sim, supomos, do seu ponto de vista, uma generalização a partir de um agrupamento de ideias simples semelhantes, mas nunca uma abstracção.

³¹ Alusão à tese cartesiana.

não podem tê-las ou compô-las com presteza, terão muito poucas coisas em que pensar. Aqueles que não podem distinguir, comparar e abstrair, difficilmente poderão entender e utilizar a linguagem, ou julgar e raciocinar em grau sufficiente. Podê-lo-ão fazer reduzida e imperfeitamente, e apenas acerca das coisas presentes e muito familiares aos seus sentidos. E se, com effeito, chegam a faltar algumas das faculdades antes mencionadas, ou se estão entorpecidas, produzir-se-ão forçosamente no entendimento e no conhecimento os defeitos consequentes.

13. Em summa, o defeito dos idiotas parece proceder da carência de rapidez, de actividade e de movimento nas faculdades intellectuais, pelo que ficam privados da razão. Os loucos, pelo contrario, parecem padecer do extremo oposto. Com effeito, não me parece que tenham perdido a faculdade de raciocinar, mas, tendo unido algumas ideias erradamente, tomam-nas por verdades e erram como os homens que raciocinam bem, a partir de principios errados. Porque, depois de terem convertido as suas fantasias em realidades por violência da sua imaginação, não deixam de tirar as conclusões que delas se seguem. É o que acontece com um louco que imagina ser um rei e exige, por uma inferência correcta, que tenham para com ele um comportamento, respeito e obediência adequados. Outros, que pensam estar feitos de vidro, tomam as precauções necessárias para conservar os seus tão frágeis corpos. Por isso, verifica-se que um homem muito prudente e de recto entendimento em tudo possa ser, relativamente a um aspecto particular, tão louco como qualquer um dos que estão encerrados nos manicómios, se, devido a qualquer impressão súbita e violenta ou a uma atenção prolongada sobre um só tipo de pensamentos, acontece que certas ideias incoerentes se juntaram tão fortemente que permanecem unidas. Mas há graus na loucura do mesmo modo que na

imbecilidade, dado que a mistura desordenada de ideias é mais forte nuns do que noutros. Numa palavra, a diferença entre idiotas e loucos é a seguinte: os loucos juntam ideias erradas, de modo que formulam proposições erradas, embora argumentem e raciocinem correctamente a partir delas, e os idiotas dificilmente formulam proposições e quase não raciocinam.

14. Penso que estas são as primeiras faculdades que a mente emprega para entender e, embora as utilize para todas as suas ideias em geral, os exemplos que dei até agora referiam-se principalmente a ideias simples. E se uni a exposição dessas faculdades da mente à das ideias simples, antes de propor o que tenho a dizer sobre as ideias complexas, foi pelas seguintes razões:

Primeira, porque, como em princípio várias dessas faculdades têm principalmente por objecto as ideias simples, poderemos, seguindo o método corrente da natureza, delineá-las e descobri-las desde o seu aparecimento até ao seu progresso e aperfeiçoamento gradual.

Segunda, porque observando o modo como operam as faculdades da mente em relação às ideias simples, que habitualmente temos muito mais claras, precisas e distintas do que as ideias complexas, poderemos examinar melhor e aprender de que modo a mente abstrai, denomina³², compara e exercita as suas outras operações em relação às ideias complexas, sobre as quais estamos muito mais sujeitos a equivocarnos.

Terceira, porque estas mesmas operações da mente, que versam sobre as ideias recebidas da sensação, constituem elas próprias, quando são objecto da reflexão, outra série de ideias derivadas dessa outra fonte dos nossos

³² Registe-se a função *denominadora* aqui atribuída por Locke ao espírito.

conhecimentos, que chamo a *reflexão*. Portanto, cabe considerá-las aqui, depois de ter falado das ideias simples da sensação. Da composição, comparação e abstracção das ideias, etc., pouco falei, posto que terei ocasião de tratar mais extensamente deste assunto noutros lugares.

15. Deste modo delinee, segundo penso, uma breve e verdadeira *história das primeiras origens do conhecimento humano*, que mostra como a mente adquire os seus primeiros objectos, e os passos progressivos pelos quais obtém e armazena essas ideias, das quais se compõe todo o conhecimento de que é capaz. Sobre isto, devo apelar para a experiência e para a observação, para que se verifique se tenho ou não razão, porque a melhor maneira de chegar à verdade é examinar as coisas como realmente são e não concluir que não são como as imaginamos, ou como outros nos ensinaram a imaginá-las³³.

16. Em boa verdade, este é o único caminho que posso descobrir sobre o modo como as *ideias das coisas* entram no entendimento. Se há outros homens que têm ideias inatas ou princípios infusos, boa razão terão para delas desfrutar; e, se estão certos disso, será impossível que outros lhes neguem esse privilégio que possuem em relação ao próximo. Somente posso falar daquilo que encontro em mim próprio e que está em conformidade com essas noções que, se examinarmos o curso inteiro da vida dos homens nas suas diferentes idades, países e maneiras de educação, parecem depender dos fundamentos que estabeleci, e que correspondem, em todas as suas partes e graus, ao método que segui.

³³ Entendemos que, na sequência deste método, depois de aperfeiçoado e de fixadas criticamente as condições da sua utilização, estará, conforme o próprio Husserl admite, a descrição fenomenológica.

17. Não pretendo ensinar, mas indagar. Portanto, não posso deixar de admitir, uma vez mais, que as sensações externas e internas são as únicas vias pelas quais verifico que o conhecimento chega ao entendimento. Tanto quanto posso divisar, estas são as únicas janelas pelas quais a luz pode entrar neste *quarto escuro*. Porque me parece que o entendimento não difere muito de um gabinete completamente escuro, que apenas tivesse uma pequena abertura que permitisse a penetração das aparências externas visíveis ou, por assim dizer, as imagens que penetram neste quarto escuro pudessem nele ficar, e se acumulassem ordenadamente, de modo a poderem ser encontradas quando a ocasião o exigisse, haveria uma grande semelhança entre este quarto e o entendimento humano no que diz respeito a todos os objectos da vista e às ideias acerca deles.

Estas são as minhas suposições no que se refere aos meios pelos quais o entendimento chega a adquirir e a reter as ideias simples e os seus diversos modos, e algumas outras operações que lhes dizem respeito.

Procurarei agora examinar, um pouco mais pormenorizadamente, algumas dessas ideias simples e os seus modos.

CAPÍTULO XII

Das ideias complexas

1. Considerámos até agora aquelas ideias, para a recepção das quais a mente é exclusivamente passiva, e que são as ideias simples que recebe pelas vias da sensação e da reflexão, antes mencionadas, de maneira que a mente não pode produzir por si própria nenhuma dessas ideias, nem pode ter qualquer ideia que não conste inteiramente delas. Mas se é verdade que a mente é completamente passiva na recepção de todas as suas ideias simples, também é certo que exerce vários actos próprios pelos quais constrói outras ideias, compostas das suas ideias simples, que são como os materiais e alicerces de todas as demais. Os actos da mente, pelos quais exerce o seu poder sobre as ideias simples, são principalmente três: (1) combinar numa ideia composta várias ideias simples: assim se formam todas as *ideias complexas*; (2) o segundo consiste em juntar duas ideias, simples ou complexas, e colocá-las uma junto da outra, de tal maneira que possa vê-las simultaneamente sem combiná-las numa só: assim obtém a mente todas as suas *ideias de relações*³⁴; (3) o terceiro consiste em separá-las de todas a demais ideias que as acompanham na sua existência real: esta operação chama-se abstracção, e é através dela que a mente adquire todas as suas *ideias gerais*³⁵. Isto mostra

³⁴ Volta a verificar-se aqui a necessidade da distinção entre conceito e juízo, que não é feita.

³⁵ Ver. nota n.º 29. Não podemos, obviamente, criticar Locke por

o poder do homem e o seu modo de operação que é sensivelmente o mesmo nos mundos material e intelectual. Porque, em ambos os casos, os materiais de que dispõe são tais que o homem não tem poder sobre eles, nem para produzi-los nem para destruí-los, e tudo o que ele pode fazer é uni-los, juntá-los ou separá-los completamente. Começarei aqui pela primeira destas operações, atendendo ao plano da consideração das ideias complexas, e passarei depois as outras duas nos lugares que lhes correspondem. Assim como se observa que as ideias simples existem unidas em diversas combinações, do mesmo modo a mente tem o poder de considerar várias ideias unidas, como uma só ideia, e isto é assim não só porque se encontram unidas nos objectos exteriores mas também porque ela própria os uniu. Às ideias resultantes de várias ideias simples unidas chamo ideias *complexas*, tais como a beleza, a gratidão, um homem, um exército, o universo. E, embora sejam compostas de várias ideias simples, ou de ideias complexas formadas por ideias simples, quando a mente quer considera cada uma delas em si mesma como uma coisa inteira designada por um só nome³⁶.

2. Por meio desta faculdade de repetir e unir as suas ideias, a mente tem um grande poder de variar e de multiplicar os objectos dos seus pensamentos, infinitamente mais além do que lhe é proporcionado pela sensação ou pela reflexão. Mas tudo isto não sai do âmbito das ideias que a mente recebe dessas duas fontes, e que constituem os mate-

transitar aqui, inadvertidamente, do plano transcendental para o plano natural. Mas podemos criticá-lo por sair, de modo inadvertido, da visão interior das ideias na mente, em que expressamente situam as suas análises, para o plano da realidade exterior.

³⁶ Ficamos sem saber se é a unificação conceitual que propicia a atribuição de um nome, ou se é a função *denominadora* que realiza ou exige essa unificação...

riais básicos de todas as composições que venha a fazer. Com efeito, as ideias simples provêm todas das próprias coisas, e desta espécie de ideias a mente não *pode* ter mais nem outras, além daquelas que lhe são sugeridas. Não pode ter outras ideias das qualidades sensíveis além daquelas que, pelos sentidos, lhe chegam do exterior, nem quaisquer outras ideias de diferentes espécies de operações de uma substância pensante, a não ser as que encontra em si mesma. Mas, uma vez que a mente adquiriu já essas ideias simples, não se limita a uma mera observação delas nem àquilo que lhe é apresentado do exterior; pode, pela sua capacidade própria, unir essas ideias que já obteve e produzir novas ideias complexas que jamais recebeu assim unidas.

3. Qualquer que seja a maneira como as *ideias complexas* se compõem³⁷, e embora o seu número seja infinito e não tenha limite a variedade com que enchem e ocupam os pensamentos dos homens, parece-me, no entanto, que podem estar compreendidas dentro destes três grupos:

1. OS MODOS
2. AS SUBSTÂNCIAS
3. AS RELAÇÕES³⁸

4. Em primeiro lugar, chamo *modos* a essas ideias complexas que, embora compostas, não contêm em si a

³⁷ Lamentavelmente, Locke renuncia a estabelecer um esquema para a constituição das ideias complexas. Limitar-se-á a traçar mais adiante, casuisticamente, a genealogia de algumas delas.

³⁸ No agrupamento das ideias complexas, Locke utilizou um critério sugerido pela ontologia tradicional, a que atribuiu um significado gnosiológico-psicológico. Daí que a noção de substância, ainda que «suposta ou confusa», lhe tenha servido para formar a família das ideias complexas onde «aparece sempre como primeira e principal» (vd. § seguinte).

suposição de que subsistem por si próprias, mas são consideradas como dependências ou atributos das substâncias. Tais são as ideias expressas pelas palavras *triângulo*, *gratidão*, *assassínio*, etc. E peço desculpa se emprego a palavra *modo* num sentido muito diferente do seu significado habitual, mas é inevitável, nas dissertações que se afastam das noções ordinariamente recebidas, empregar palavras novas, ou palavras velhas com um significado, de alguma maneira, novo; e este segundo expediente é talvez o mais tolerável no caso presente.

5. Há dois tipos de *modos* que merecem uma consideração à parte.

Primeiro, há alguns que são apenas variações ou combinações diferentes de uma mesma ideia simples, sem mistura de qualquer outra. Por exemplo: uma dúzia, uma vintena, que não são senão as ideias de outras tantas unidades diferentes que foram somadas. A estes chamo *modos simples*, porque estão compreendidos nos limites de uma ideia simples.

Segundo, há outros que são compostos de ideias simples de diversas espécies, que se uniram para formar uma só ideia complexa. Por exemplo: a beleza, que consiste numa certa composição de cor e figura, que deleita o espectador; e também o roubo que, sendo a mudança oculta da posse de algum objecto sem o consentimento do seu dono, contém, como é evidente, uma combinação de várias ideias de diversas espécies. A estes chamo *modos mistos*.

6. Em segundo lugar, as ideias das *substâncias* são aquelas combinações de tipo simples que se presume representarem diferentes coisas *particulares* que subsistem por si próprias, nas quais a ideia suposta ou confusa de substância, tal como é, aparece sempre como a primeira e principal. Deste modo, se à ideia de substância se une a ideia

simples de uma certa cor esbranquiçada esbatida, com certos graus de peso, dureza, ductilidade e fusibilidade, obtemos a ideia de chumbo. De igual modo, uma combinação de ideias de uma certa figura, com capacidade de mover-se, pensar e raciocinar, unidas à da substância, produz a ideia geral de um homem. Entre as substâncias, há também duas espécies de ideias, uma, de substâncias *singulares*, na medida em que existem separadas, tais como as de um homem ou de uma ovelha; outra, de várias substâncias reunidas, tais como um exército de homens ou um rebanho de ovelhas. Estas ideias *colectivas* de várias substâncias assim reunidas são, cada uma delas, uma só ideia, como é a de um homem ou de uma unidade.

7. Em terceiro lugar, a última espécie de ideias complexas é a que chamamos *relação*, e que consiste na consideração e comparação de uma ideia com outra.

Trataremos, pela sua ordem, destas três espécies de ideias.

8. Se reconstruirmos passo a passo o progresso da nossa mente, e se observarmos com atenção como ela repete, soma e une as ideias simples recebidas da sensação ou da reflexão, seremos conduzidos mais além do que, no princípio, poderíamos ter talvez imaginado.

E creio que, se observarmos cuidadosamente as origens das noções que temos, verificaremos que *mesmo as ideias mais abstrusas*, por muito afastadas que possam parecer da sensação ou de qualquer operação da nossa própria mente, não são senão, no entanto, ideias que o entendimento forma para si próprio, repetindo e unindo as ideias que recebeu, quer dos objectos sensíveis, quer das suas próprias operações acerca dessas ideias. De tal modo que, mesmo as ideias mais amplas e mais abstractas procedem da sensação ou da reflexão, dado que não são senão o que a

mente pode alcançar, e de facto alcança, pelo uso habitual das suas próprias faculdades ocupadas nas ideias recebidas dos objectos sensíveis, ou nas operações que acerca delas observa em si mesma. Isto é o que procurarei mostrar relativamente às ideias que temos do espaço, do tempo, da infinidade e de algumas outras que parecem mais afastadas daquelas duas fontes.

CAPÍTULO XIII

Dos modos simples – e, em primeiro lugar, dos modos simples da ideia de espaço

1. Ainda que anteriormente tenha, com muita frequência, falado acerca das ideias simples, que são verdadeiramente os materiais do nosso conhecimento, e porque os considerei mais em relação à maneira de se introduzirem na mente e não enquanto se distinguem das outras ideias mais compostas, talvez não seja despropositado voltar a considerar algumas delas sob este ponto de vista e examinar aquelas diversas modificações duma *mesma* ideia, que a mente encontra nas coisas existentes, ou é capaz de produzir em si própria sem o auxílio de qualquer objecto extrínseco ou de qualquer sugestão exterior.

Estas modificações de *uma* ideia simples qualquer (às quais chamo, como já disse, *modos simples*), são ideias tão perfeitamente diferentes e distintas na mente como aquelas entre as quais se observa uma maior distância ou oposição. É por isso que a ideia de dois é tão distinta da ideia de um, como o é a ideia de azul da do calor, ou ambas as ideias da de qualquer número. No entanto, a ideia de dois está composta apenas pela ideia simples de uma unidade repetida; e as repetições deste género são as que, unidas, produzem esses distintos modos simples de uma dúzia, de uma grossa, de um milhão³⁹.

³⁹ A formação de ideias complexas pela mera adição da mesma ideia simples é o modelo mais perfeito de associacionismo atónico. Note-se

2. Começarei pela ideia simples de *espaço*. Anteriormente (Cap. V, Livro II) mostrei que adquirimos a ideia de espaço quer pela vista quer pelo tacto. Isto parece-me tão evidente que seria tão inútil provar que os homens aprendem pela vista a distância que há entre dois corpos de cores diversas ou entre as partes de um mesmo corpo, como provar que vêem as próprias cores. E é igualmente evidente que também podem apreender o espaço nas trevas por meio do tacto.

3. O espaço, considerado apenas como longitude entre dois corpos, sem supor nada entre eles, toma o nome de *distância*. Se é considerado quanto ao comprimento, à largura e à profundidade, creio que pode chamar-se *capacidade*. O termo *extensão* aplica-se habitualmente ao espaço, independentemente da maneira como for considerado.

4. Cada distância diferente é uma modificação diferente do espaço e cada ideia de qualquer distância ou espaço é um *modo simples* dessa ideia. Os homens, pelo uso e pelo hábito que têm de medir, estabeleceram nas suas mentes certas longitudes determinadas, tais como uma polegada, um pé, uma jarda, uma braça, uma milha, o diâmetro da Terra, etc., que são outras tantas ideias distintas, compostas somente de espaço. Quando alguma destas determinadas longitudes ou medidas de espaço se tornam familiares ao pensamento dos homens, estes podem repeti-las mentalmente quantas vezes quiserem, sem as misturar com a ideia de corpo ou com qualquer outra coisa; e, deste

que este modelo, que pretende aliar a concreção e a racionalidade — aspiração suprema da cognição humana —, está ferido, constitutivamente, da irracionalidade e irrealidade que lhe advém da possibilidade infinita de repetição da operação que propõe.

modo, podem construir para si mesmos as ideias de pé linear, quadrado ou cúbico, de jardas ou de braças, em relação aos corpos do universo ou, de outro modo, àquilo que se encontra mais além dos limites últimos de todos os corpos. E, acrescentando ainda essas ideias umas às outras, podem ampliar a sua ideia de espaço tanto quanto quiserem. Este poder de repetir ou duplicar a ideia que temos de qualquer distância, e de a acrescentar à ideia anterior tantas vezes quantas quisermos, sem que jamais possamos ser interrompidos, e por mais que a ampliemos, é o que proporciona a ideia de *imensidade*.

5. Há outra modificação da ideia de espaço que não é senão a relação que têm entre si as partes que terminam a extensão, ou seja, o espaço circunscrito. Isto é o que o tacto descobre nos corpos sensíveis, cujos extremos estão ao nosso alcance, ou o que a vista apreende pelos corpos e cores, cujos limites caem dentro da sua alçada. Observando, pois, como as extremidades terminam, por linhas rectas que formam ângulos discerníveis ou por linhas curvas em que não se pode notar ângulo nenhum, e considerando-as no que diz respeito às relações que mantêm entre si, em todas as partes das extremidades de um corpo ou do espaço, formamos essa ideia que se chama *figura*, que se apresenta à mente com uma variedade infinita. Com efeito, além do enorme número de figuras diferentes que existem realmente nas massas coerentes de matéria, o lote que a mente tem em seu poder, através das variações da ideia de espaço que lhe permite produzir novas composições, ao repetir as suas próprias ideias, e unindo-as como desejar, é um lote inesgotável. Deste modo, a mente pode multiplicar as figuras *in infinitum*.

6. A mente tem, com efeito, o poder de repetir a ideia de qualquer longitude estendida em linha recta e

uni-la a outra na mesma direcção, isto é, duplicar a longitude daquela linha recta, ou também uni-la a outra com a inclinação que julgar conveniente, e, desse modo, fazer o ângulo que desejar. E é igualmente capaz de encurtar qualquer linha que imagina, tirando-lhe metade, a quarta parte, ou a fracção que quizer, sem que jamais esta divisão possa alcançar o seu fim, produzindo, portanto, um ângulo com o tamanho que desejar. Também pode dar a longitude que quizer às linhas que estão aos lados e uni-las às outras linhas de diversas longitudes, e com ângulos diferentes, até formar um espaço completamente fechado. Por estes motivos, é evidente que a mente pode multiplicar as figuras *in infinitum*, não só no que diz respeito à sua configuração mas também no que respeita à sua capacidade. Estas figuras não são senão diferentes modos simples de espaço.

O que se faz com linhas rectas pode realizar-se também com linhas curvas, ou com linhas curvas e rectas ao mesmo tempo. E o que se faz com as linhas pode realizar-se também com superfícies. Podemos, pois, pensar que a variedade de figuras que a mente pode produzir é infinita e, por conseguinte, tem capacidade para multiplicar indefinidamente os modos simples do espaço.

7. Outra ideia que corresponde a este capítulo, e que pertence à mesma família, é a que chamamos *lugar*. Assim como no espaço simples considerámos a relação da distância entre dois corpos ou dois pontos, do mesmo modo, na nossa ideia de lugar, consideramos a relação de distância entre qualquer coisa e dois ou mais pontos, desde que conservem a mesma distância um relativamente ao outro, o que é o mesmo que considerá-los em repouso. Porquanto, quando descobrimos hoje uma coisa à mesma distância que estava ontem relativamente a dois ou mais pontos, que desde então não alteraram a distância entre eles, e com os quais a comparamos, dizemos que essa coisa conservou o mesmo lugar.

Mas, se se alterou consideravelmente a sua distância em relação a qualquer desses dois pontos, dizemos que mudou de lugar. Na verdade, porém, falando usualmente e de acordo com a noção comum de lugar, nem sempre fazemos uma observação exacta da distância relativamente a pontos precisos, mas somente a porções grandes de objectos sensíveis, com os quais nós relacionamos a coisa e a sua distância daquilo que temos alguma razão para observar.

8. Deste modo, dum conjunto de peças de xadrez, que ficaram nas casas do tabuleiro onde as deixámos, dizemos que estão todas no *mesmo* lugar ou que não foram mexidas, ainda que, entretanto, o tabuleiro tenha sido talvez transportado de uma sala para outra, porque relacionamos as peças só com as porções do tabuleiro que conservam as mesmas distâncias, umas em relação às outras. Do tabuleiro, dizemos também que está no mesmo lugar em que estava se permanecer na mesma parte do camarote, ainda que o navio que o contém tenha talvez estado a navegar durante todo este tempo. E do navio, diz-se que está no mesmo lugar enquanto conservar a mesma distância em relação às partes da costa vizinha, embora a Terra tenha girado entretanto. No entanto, as peças de xadrez, o tabuleiro e o navio mudaram todos de lugar relativamente a corpos mais remotos, que conservaram entre si uma mesma distância. Mas como a distância de certas partes do tabuleiro é a que determina o lugar das peças, e a distância das partes fixas do camarote (com as quais estabelecemos a comparação) é a que determina o lugar do tabuleiro, e as partes fixas da terra são as que serviram para determinar o lugar do navio, pode dizer-se com propriedade que, neste aspecto, essas coisas estão num mesmo lugar, embora a sua distância relativamente a quaisquer outras coisas, não consideradas para o efeito, tenha variado e seja indubitável que essas coisas também mudaram de lugar relativamente a elas. Nós

próprios pensaremos do mesmo modo, logo que tivermos oportunidade de comparar estas coisas com as anteriores.

9. Mas, tal como esta modificação da distância, a que chamamos lugar, foi instituída pelos homens para seu uso habitual, a fim do poderem designar a posição particular das coisas, sempre que têm necessidade de fazê-lo, assim eles consideram e determinam o lugar das coisas em relação a outras coisas adjacentes que melhor se prestam para o seu objectivo actual, deixando de lado outras coisas que, para outros objectivos, serviriam melhor para determinar o lugar da mesma coisa. Assim como, num tabuleiro de xadrez, a utilidade de designação do lugar de cada uma das peças fica determinada unicamente pelos quadros desenhados no tabuleiro, contrariar-se-ia esse objectivo se fosse determinada por qualquer outra coisa. Mas, quando essas mesmas peças estão metidas numa bolsa, se alguém perguntasse onde está o rei negro, seria mais apropriado determinar o seu lugar em relação às partes do quarto em que a bolsa estava do que em relação ao tabuleiro, posto que a utilidade, pela qual se designa o lugar que agora ocupa, é diferente de quando estava em jogo sobre o tabuleiro, e por isso o lugar deve determinar-se em relação a outros corpos. Da mesma maneira, se se pergunta onde estão os versos que se referem à aventura de Niso e Euríalo, seria impróprio determinar esse lugar dizendo que estavam nesta ou naquela parte do mundo, ou na Biblioteca de Bodley. Mas para a designação correcta do lugar seria preciso indicar a respectiva passagem nas obras de Virgílio, e a resposta adequada seria que esses versos estão situados aproximadamente a meio do livro nono da *Eneida*, e sempre estiveram nesse mesmo lugar, desde que Virgílio foi impresso. Isso está certo, ainda que o livro tenha mudado mil vezes de lugar, dado que a utilidade da ideia de lugar, neste caso, consiste apenas em saber a parte do livro em

que se encontra aquela aventura, para que, numa dada ocasião, saibamos onde encontrá-la e possamos recorrer a ela quando tivermos necessidade.

10. Parece-me evidente, conforme mencionei, que a nossa ideia do lugar não é senão a posição relativa de alguma coisa, e admiti-lo-emos facilmente se considerarmos que não podemos ter nenhuma ideia acerca do lugar do universo, ainda que a tenhamos de todas as suas partes. Com efeito, mais além do universo, não temos ideia de nenhuns seres fixos, distintos e particulares, em referência aos quais possamos imaginar que haja alguma relação de distância; mas tudo o que estiver mais além é um espaço ou expansão uniforme, onde a mente não encontra nenhuma variedade ou marca de referência. Porquanto dizer que o mundo está nalgum lugar não quer dizer senão que existe, dado que esta frase, embora tomada da noção de lugar, exprime somente a sua existência mas não a sua localização. E quando aparecer alguém que possa descobrir e representar mentalmente, com clareza e distinção, o lugar do universo, poderá dizer-nos se se move ou se está em repouso no vazio indistinguível do espaço infinito. Contudo, é certo que a palavra *lugar* tem às vezes um sentido mais confuso e designa o espaço que está ocupado por qualquer corpo; e, neste sentido, o universo está num lugar. A ideia de lugar, portanto, é obtida pelos mesmos meios com que adquirimos a ideia de corpo (sendo aquela ideia uma forma mais limitada de considerar esta), isto é, pela vista e pelo tacto, que são as vias pelas quais recebemos, na mente, as ideias de extensão ou distância.

11. Há quem pretenda convencer-nos de que o corpo e a extensão são a mesma coisa⁴⁰. Mas, ou mudam

⁴⁰ Tese cartesiana.

o sentido das palavras, coisa que não quero atribuir-lhes, uma vez que esses condenaram severamente a filosofia de outros por estar demasiado apoiada no sentido incerto ou na obscuridade enganosa de certos termos ambíguos ou que nada significam, ou, então, confundem ideias muito diferentes se, porventura, por corpo e extensão entendem o mesmo que outras pessoas, isto é, por *corpo* o que é sólido e extenso, cujas partes são separáveis e móveis de diversas maneiras, e por *extensão* somente o espaço que fica entre as extremidades dessas partes sólidas e coerentes, e é ocupado por elas. Assim, faço um apelo para aquilo que pensa um homem qualquer, para saber se a ideia de espaço não é tão distinta da ideia de solidez como da ideia de cor escarlate. É certo que nem a solidez pode existir sem a extensão, nem a cor escarlate sem a extensão; mas isto não impede que sejam ideias distintas. Há muitas ideias que requerem outras como necessárias para a sua existência ou concepção, mas que, no entanto, são ideias muito distintas. O movimento não pode ser, nem pode conceber-se, sem o espaço; e, no entanto, o movimento não é o espaço, nem o espaço é o movimento, pois o espaço pode existir sem ele; trata-se de duas ideias muito distintas. Parece-me que o mesmo acontece com as ideias de espaço e solidez. A solidez é um ideia tão inseparável do corpo que disso depende que o corpo ocupe um espaço, que entre em contacto com outros corpos, que o impulse e que, dessa maneira, lhe comunique movimento. E se se aceita, com razão, para provar que o espírito é diferente do corpo, que o pensamento não inclui em si a ideia de extensão, suponho que poderá invocar-se uma razão semelhante para provar que o espaço não é o corpo, porque não inclui em si a ideia de solidez, dado que o *espaço* e a *solidez* são ideias tão distintas entre si como o *pensamento* e a *extensão*, e completamente separáveis uma da outra na mente. É evidente, pois, que o corpo e a extensão são duas ideias distintas, porque:

12. Primeiro: a extensão não inclui a solidez nem resistência ao movimento de um corpo, como acontece com o corpo.

13. Segundo: as partes do espaço puro são inseparáveis umas das outras, de tal modo que a continuidade não pode ser interrompida, nem real nem mentalmente. Com efeito, convido qualquer pessoa a que, mesmo no pensamento, procure separar uma parte de espaço de outra que lhe é contínua. Parece-me que dividir e separar realmente é produzir duas superfícies, que antes formavam uma continuidade; e dividir mentalmente é representar na mente duas superfícies onde antes havia uma continuidade, e considerá-las como separadas uma da outra, o que só pode fazer-se em relação às coisas que a mente considera capazes de ser separadas, e de adquirir, pela separação, novas superfícies distintas que não tinham então, mas que são capazes de vir a ter. Penso que nenhuma destas maneiras de separação, real ou mental, é compatível com o espaço puro.

É certo que um homem pode considerar uma porção de espaço que corresponda ou seja comensurável a um pé, sem ter que considerar o resto; o que constitui, na verdade, uma consideração parcial, mas não chega a ser uma separação ou divisão mental, uma vez que um homem não tem mais possibilidade de fazer uma divisão mental, sem considerar duas superfícies separadas uma da outra, do que de fazer uma divisão real dessas superfícies, sem as separar. Mas uma consideração parcial não corresponde à separação. Um homem pode considerar a luz no Sol, sem considerar o seu calor, ou a mobilidade num corpo sem a sua extensão, mas sem pensar que os separa. A primeira não é senão uma consideração parcial, que termina numa só parte; enquanto que a segunda é a consideração de duas partes, como se existissem separadas.

14. Terceiro: as partes do espaço puro são imóveis, o que é uma consequência da sua inseparabilidade, dado que o movimento não é senão mudança de distância entre duas coisas quaisquer. Mas isto não pode dar-se em relação às partes que são inseparáveis, as quais, portanto, têm necessariamente que estar em perpétuo repouso, umas em relação às outras.

Deste modo, a ideia determinada do espaço simples distingue-o evidente e suficientemente do corpo, posto que as suas partes são inseparáveis, imóveis e sem resistência ao movimento do corpo.

15. Se alguém me perguntar o *que é* este espaço de que falo, estarei apto a responder-lhe quando me disser o que é a extensão. Porquanto dizer, como habitualmente se faz, que a extensão é ter *partes extrapartes*, é o mesmo que dizer que a extensão é a extensão. Com efeito, como posso eu ficar bem informado acerca da natureza da extensão quando me dizem que a extensão é ter partes que são extensas, exteriores a outras partes que são extensas, isto é, que a extensão consiste em ter partes extensas? É como se alguém me perguntasse o que é uma fibra, e eu lhe respondesse que é uma coisa composta de várias fibras. Servir-lhe-ia, porventura, para compreender melhor do que antes que coisa é uma fibra? Não teria antes motivos para pensar que o meu propósito era brincar com ele, em lugar de informá-lo seriamente?

16. Aqueles que afirmam que o espaço e o corpo são a mesma coisa propõem o seguinte dilema: ou o espaço é alguma coisa ou não é nada; se nada há entre dois corpos, estes necessariamente tocar-se-iam; e se se admite que é alguma coisa, então perguntam se é corpo ou espírito. A isto respondo com outra pergunta: quem lhes disse que

não há, ou que não pode haver, senão *seres sólidos que não podem pensar*, e *seres pensantes que não sejam extensos*? Porque é isto o que entendem pelos termos *corpo* e *espírito*⁴¹.

17. Se se pergunta (como é habitual) se este espaço destituído de corpo é uma *substância* ou um *acidente*, responderei prontamente que o ignoro, e não me envergonharei da minha ignorância, até que os que fizeram a pergunta não me proporcionarem uma ideia clara e distinta da substância.

18. Esforço-me o mais que posso por libertar-me dessa falácia com que pretendem enganar-nos ao tomar as palavras pelas coisas. De nada serve à nossa ignorância simular conhecimento quando não o temos, fazendo barulho com sons que carecem de significado claro e distinto. Os nomes inventados a prazer não alteram a natureza das coisas, nem nos ajudam a entendê-las, a não ser na medida em que são sinais de alguma coisa e exprimem alguma ideia determinada⁴². E gostaria que aqueles que dão tanta importância ao som destas três sílabas de *substância* considerassem se, ao aplicá-la, como o fazem, ao Deus infinito e incompreensível, aos espíritos finitos e ao corpo, lhe atribuem o mesmo sentido; e se exprimem uma mesma ideia, quando chamam substâncias a cada um destes três seres tão diferentes. E, se assim for, então devem considerar se não

⁴¹ Nova referência a conceitos cartesianos.

⁴² A argumentação de Locke só ficará clara quando precisar o que entende por «ideia determinada». Aliás, muito mais importante do que as críticas avulsas que faz contra a noção escolástica de *substância*, seria a aplicação do facto de utilizar «essa palavra a que nada corresponde» ou, quando muito, essa ideia confusa, como critério para constituir uma família de ideias complexas. Ou, talvez preferível, seria a explicação do facto de essas ideias complexas terem como elemento primeiro e principal a ideia de substância.

aparece como consequência que Deus, os espíritos e o corpo, por participarem da mesma natureza comum de substância, diferem unicamente entre si enquanto mera *modificação* dessa substância, da mesma maneira que uma árvore e um seixo, que, sendo corpos no mesmo sentido e participando da natureza comum de corpo, diferem somente uma mera modificação dessa matéria comum, o que constituiria uma doutrina muito difícil de aceitar. Se afirmam que aplicam a palavra *substância* a Deus, aos espíritos finitos e à matéria, em três sentidos diferentes, e que se exprime uma ideia quando se diz que Deus é uma substância, outra quando à alma se lhe chama substância, e uma terceira quando se designa um corpo; se, dizia, esse nome *substância* exprime três ideias distintas diferentes prestar-nos-iam um grande serviço se dessem a conhecer tais ideias distintas, a fim de evitar, relativamente a uma noção tão importante, a confusão e os erros que naturalmente resultarão do uso desordenado de um termo equívoco, que está muito longe de lhe poderem ser atribuídos três significados distintos, uma vez que no uso comum tem apenas um sentido claro e distinto. E se, desta maneira, podem aparecer três ideias distintas de substância, que poderia impedir que alguém arranjasse uma quarta?

19. Aqueles que primeiramente entenderam a noção de *acidente*, como uma espécie de seres reais que precisavam de alguma coisa na qual estivessem inerentes, viram-se obrigados a descobrir a palavra *substância* para que servisse de suporte aos acidentes. Se o pobre filósofo hindu (que imaginava que a Terra também precisava de um apoio) se tivesse lembrado desta palavra *substância*, não se teria visto em apuros para procurar um elefante que sustentasse a Terra e uma tartaruga que sustentasse o seu elefante. A palavra *substância* ter-lhe-ia servido cabalmente para este efeito. E quem lhe perguntasse que coisa sustenta a Terra

deveria mostrar-se tão satisfeito pela resposta de um filósofo hindu, que lhe dissesse que é a substância, sem saber que coisa é, como nós ficamos satisfeitos com a resposta e boa doutrina dos nossos filósofos europeus, quando nos dizem que a substância, sem saberem o que ela é, é aquilo que sustenta os acidentes. Não temos, pois, nenhuma ideia do que a substância é, mas apenas uma ideia confusa e obscura do que ela faz.

20. Por mais que um homem sábio se esforçasse nesta matéria, parece-me que um americano* inteligente, interessado em averiguar a natureza das coisas, não se conformaria com a explicação que lhe fosse dada em relação à nossa arquitectura se se lhe dissesse que uma coluna é uma coisa sustentada por uma base, e que uma base é qualquer coisa que sustenta uma coluna. Não se sentiria por acaso ridicularizado com semelhante explicação, em vez de ensinado? E alguém que não soubesse o que eram os livros, receberia certamente uma lição instrutiva acerca da natureza dos livros e das coisas que contêm, se se lhe dissesse que todos os bons livros constavam de papel e letras, que as letras eram umas coisas inerentes ao papel, e que o papel era uma coisa que sustentava as letras. Que modo tão notável de ter ideias claras acerca das letras e do papel! Contudo, se as palavras latinas *inhaerentia* e *substantia* fossem traduzidas pelas palavras inglesas correctas que lhes correspondem, para exprimir a acção de *aderir* e de *sustentar*, verificar-se-ia a pouca clareza que há na doutrina da substância e dos acidentes e mostrar-se-ia a utilidade dessa doutrina na decisão das questões filosóficas.

21. Mas voltemos à nossa ideia do espaço. Se não supomos que o corpo é infinito (o que me parece ninguém

* Entenda-se: índio americano.

afirmará) pergunto se um homem, que Deus collocasse no extremo dos seres corpóreos, poderia ou não estender a mão mais além do seu corpo. Se pudesse fazê-lo, então poria o braço onde antes havia espaço sem corpo e se, nessa posição, estendesse os dedos, haveria de qualquer modo espaço entre eles. Se, pelo contrário, não pudesse estender a mão mais além do corpo, seria devido a algum impedimento externo (posto que supomos que esse homem está vivo, com o mesmo poder de mover as partes do corpo que agora tem, o que, em si, não é impossível, se Deus assim o quisesse; ou, pelo menos, não é impossível que Deus possa movê-lo nesse sentido) e então eu pergunto se aquilo que lhe impede de estender a mão para fora é substância ou acidente, alguma coisa ou nada. E uma vez que tenham resolvido esta questão, poderão determinar por si mesmos que coisa é esta que está, ou que pode estar, distanciado um do outro, que não é corpo e carece de solidez. Entretanto, o argumento de que onde não houver impedimento (por exemplo: mais além dos limites últimos de todos os corpos) um corpo em movimento pode continuar a mover-se é, pelo menos, tão bom como o argumento daqueles que pensam que dois corpos, entre os quais não há nada, devem tocar-se necessariamente. Porque o espaço puro intermédio é suficiente para suprimir a necessidade de contacto mútuo; mas o mero espaço como impedimento não basta para interromper o movimento. A verdade é que estes homens têm que admitir que concebem o corpo como infinito, embora tenham relutância em declará-lo, ou então que o espaço não é corpo. Porque gostaria de encontrar um pensador profundo que, nos seus pensamentos, fosse mais capaz de arranjar limites ao espaço do que à duração ou que, à força de pensar, tivesse a esperança de alcançar o extremo de ambos. Portanto, se a sua ideia de eternidade é infinita, também o será a ideia de imensidade; sendo ambas igualmente finitas ou infinitas.

22. Além disso, aqueles que afirmam a impossibilidade da existência do espaço sem matéria não só estão obrigados a tornar o corpóreo infinito, mas também devem negar o poder de Deus de aniquilar qualquer porção de matéria. Suponho que não haverá ninguém que negue que Deus possa pôr termo a todo o movimento existente na matéria e fixar todos os corpos do universo numa quietude e repouso perfeitos, e mantê-los assim durante o tempo que quiser. Ora, aquele que conceber que Deus pode, durante esse repouso geral, *aniquilar* este livro ou o corpo de quem o está a ler, terá que admitir necessariamente a possibilidade de um vazio. Porque é evidente que o espaço que estava ocupado pelas partes do corpo aniquilado permanecerá ainda e será um espaço sem corpo, uma vez que os corpos circum-ambientes estão em repouso perfeito, constituindo uma muralha de diamante e, nesse estado, tornando completamente impossível que outro corpo ocupe aquele espaço. E, na verdade, o movimento necessário de uma partícula de matéria para o lugar donde foi retirada outra partícula não é senão uma consequência da suposição da plenitude. Este movimento necessitará, portanto, de uma prova melhor que uma suposta questão de facto, que a experiência jamais poderá demonstrar. E as nossas ideias claras e distintas⁴³ convencem-nos plenamente de que não há nenhum vínculo necessário entre o espaço e a solidez, posto que podemos conceber um sem o outro. E aqueles que lutam a favor ou contra o vazio confessam,

⁴³ Será conveniente sublinharmos, recapitulando, que Locke tem utilizado até agora três distintos critérios de verdade: a) a experiência comum; b) clareza e distinção das ideias; c) a bondade e a inteligência de Deus, criador do mundo e do homem. Anote-se que não fez nenhuma crítica desses critérios, nem pôs o problema do seu eventual conflito. Descartes, embora tivesse recorrido à perfeição de Deus para garantir a veracidade das ideias claras e distintas, teve como ideal uma unidade de método que determinasse a unidade do saber.

deste modo, que têm *ideias* distintas do vazio e da plenitude, isto é, que têm uma ideia da extensão destituída de solidez, ainda que neguem a sua *existência*; ou então discutem acerca de nada. Porque aqueles que tanto alteram o significado das palavras, para chamar corpo à extensão e que, por conseguinte, reduzem a essência do corpo à pura extensão, sem solidez, dirão disparates sempre que falarem do *vazio*, dado que é impossível para a extensão ser sem a extensão. O *vazio*, independentemente de que afirmemos ou neguemos a sua existência, significa um espaço sem corpo; e ninguém poderá negar que é possível a existência deste espaço, se não quiser supor a matéria infinita e privar Deus do poder de aniquilar qualquer partícula dela.

23. Mas, sem ir tão longe que se ultrapassem os limites últimos do corpóreo no Universo, e sem recorrer à onnipotência de Deus com o fim de provar a existência do *vazio*, parece-me que o movimento dos corpos, que estão diante dos nossos olhos e nas nossas proximidades, serve para demonstrá-la de um modo evidente. Desejaria que alguém tentasse dividir um corpo sólido, com as dimensões que quisesse, de tal modo que fosse possível que as partes sólidas se movessem livremente para cima e para baixo, e de qualquer modo dentro dos limites da superfície desse corpo, sem que nele ficasse um espaço vazio tão grande como a parte mais pequena na qual dividiu o corpo sólido mencionado. E se a parte mais pequena do corpo que foi dividido é tão grande como uma semente de mostarda, seria necessário um espaço vazio igual ao volume de um grão de mostarda para permitir o livre movimento das partes do corpo dividido, dentro dos limites das suas superfícies. De igual modo, seria necessário que, quando as partículas da matéria fossem 100 000 000 de vezes mais pequenas que um grão de mostarda, houvesse um espaço completamente desprovido de matéria sólida que fosse

100 000 000 de vezes mais pequeno que uma semente de mostarda; porque, se este raciocínio se aplica ao primeiro, deve aplicar-se também ao segundo, e assim *in infinitum*. E se se faz com que este espaço seja tão minúsculo quanto se quiser, destrói-se a hipótese da plenitude. Porquanto, se pode haver um espaço, desprovido de corpo, igual à mais pequena partícula separada de matéria que existe neste momento na natureza, continua a ser um espaço sem corpo e implica uma tão grande diferença entre espaço e corpo como a *μέγα χάσμα*, uma distância tão ampla como nenhuma outra na natureza. E, portanto, se supomos que o espaço vazio, necessário para o movimento, não é igual à partícula mais pequena de matéria sólida dividida, mas igual a uma décima ou uma milésima parte dela, resultará sempre a mesma consequência de que há um espaço sem matéria.

24. Mas, como aqui a questão é saber se a ideia de espaço ou extensão é a mesma que a ideia de corpo, não é necessário provar a existência real do *vazio*, mas a da sua ideia. É evidente que os homens a possuem, quando indagam e disputam acerca de haver ou não um *vazio*. Porque, se carecessem da ideia de espaço sem corpo, não poderiam perguntar se existe; e se a ideia que têm acerca do corpo não incluísse em si mesma qualquer coisa mais do que a simples ideia de espaço, não poderiam ter qualquer dúvida acerca da plenitude do mundo. E, nesse caso, seria tão absurdo perguntar se há espaço sem corpo como perguntar se há um espaço sem espaço ou um corpo sem corpo; porque não seriam senão nomes diferentes da mesma ideia.

25. É verdade que a ideia de extensão está tão inseparavelmente unida a todas as qualidades visíveis, e à maior parte das tangíveis, que não podemos *ver* nenhum objecto

exterior, nem *tocar* nalguns corpos, sem receber ao mesmo tempo a impressão de extenso. Esta facilidade da extensão de fazer-se notar constantemente em união com outras ideias deu motivo a que alguns tenham, segundo creio, decidido que a essência do corpóreo consiste na extensão. Isto não deve surpreender-nos muito, porque alguns encheram de tal modo a mente com a ideia da extensão, por meio da vista e do tacto (os mais utilizados dentre os nossos sentidos) e, por assim dizer, ficaram tão imbuídos com essa ideia, que acabaram por não admitir a existência a nada que não tivesse extensão. Não discutirei agora com essas pessoas que medem e calculam a possibilidade de todos os seres, com a norma das suas imaginações limitadas e vulgares. Aqui, ocupar-me-ei somente daqueles que concluem que a essência do corpóreo é a extensão, dizendo que não podem imaginar nenhuma qualidade sensível do corpo sem a extensão. Pedir-lhes-ei que considerem que, se tivessem reflectido tanto sobre as suas ideias do gosto e do olfacto como sobre as da vista e do tacto, e mais que isso, se tivessem examinado as suas ideias de fome e sede e as de vários outros sofrimentos, teriam reparado que *elas* não incluem de modo nenhum a ideia de extensão, que é apenas um atributo do corpo, como todas as outras coisas que podem descobrir-se por meio dos nossos sentidos, os quais carecem da penetração necessária para atingir as essências puras das coisas⁴⁴.

26. Se aquelas ideias que estão constantemente unidas a todas as demais devessem ser, por isso, consideradas como a essência dessas coisas às quais estão constantemente unidas e das quais são inseparáveis, então a unidade seria, sem dúvida, a essência de tudo. Porque não há nenhum objecto da sensação ou da reflexão que não con-

⁴⁴ Locke parece ter esquecido, neste passo, a explicação que anteriormente nos deu das qualidades segundas.

tenha a ideia de unidade. Mas já mostrámos suficientemente a debilidade deste tipo de argumento ⁴⁵.

27. Enfim, independentemente do que os homens pensam acerca da existência dum *vazio*, parece-me evidente que temos uma ideia tão clara do espaço distinta da solidez, como a ideia que temos da solidez distinta do movimento, ou do movimento distinta do espaço. Não temos duas ideias que sejam mais distintas do que estas, e podemos conceber tão facilmente o espaço sem solidez como podemos conceber o corpo ou o espaço sem o movimento; ainda que seja muito duvidoso que o corpo e o movimento possam existir sem espaço. Mas, quer se considere o espaço somente como uma *relação* resultante da existência de outros seres situados à distância, quer se pense que devem entender-se literalmente estas palavras do mui sábio rei Salomão: «Porque se o céu e os céus dos céus te não podem conter» (III Reis VIII, 27), ou aquelas mais enfáticas do inspirado filósofo S. Paulo: «nele vivemos, e nos movemos, e existimos» (Actos XVII, 28), é assunto que deixo à consideração de cada um. Contento-me com a afirmação de que a nossa ideia de espaço é, a meu ver e conforme já referi, distinta da ideia de corpo. Isto porque, quer consideremos na própria matéria a distância das suas partes sólidas e lhe demos o nome de extensão, em relação a essas partes sólidas; quer consideremos essa distância como estando entre as extremidades de um corpo, segundo as suas várias dimensões, e lhe chamemos comprimento, altura e espessura; quer consideremos essa mesma distância entre dois corpos,

⁴⁵ Locke já observou, pertinentemente, que o facto de duas ideias nos aparecerem necessariamente juntas não implica que não possam distinguir-se. Mas daí a concluir que não possuem entre si relação lógica essencial correspondente a essa necessária vizinhança, é questão que o filósofo só esclareceria se nos dissesse o que entende por essência e explicasse a natureza daquela ligação.

ou dois seres concretos, sem ter em consideração se há ou não há alguma matéria entre eles, e lhe chamemos distância; porque, dizia, qualquer que seja o nome que lhe for attribuído ou a maneira como for considerada, tratar-se-á sempre da mesma ideia simples e uniforme de espaço, que recebemos dos objectos dos quais se occuparam os nossos sentidos. De modo que, tendo já ideias na mente, podemos revivê-las, repeti-las e juntá-las às outras tão frequentemente quanto quisermos, e considerar o espaço e a distância assim imaginadas, quer como repleto de partes sólidas, de tal modo que não possa lá introduzir-se um corpo sem deslocar ou empurrar o corpo que antes occupava esse sítio, quer como desprovido de solidez, de tal modo que um corpo, de dimensão igual a esse espaço vazio ou puro, possa occupá-lo sem remover nem expulsar nada que já lá estivesse antes. Mas, para evitar a confusão nas dissertações que se referem a este assunto, seria talvez de desejar que o nome de *extensão* se applicasse unicamente à matéria ou à distância que há entre as extremidades dos corpos particulares, e que o termo *expansão* se desse ao espaço em geral, com ou sem matéria sólida a occupá-lo, de tal maneira que se dissesse que o espaço é expansivo, e que o corpo é extenso. Contudo, neste ponto, cada um é livre de fazer como melhor entender; proponho unicamente esta terminologia para conseguir uma maneira de falar mais clara e distinta.

28. O saber com precisão o significado das palavras, creio que poderia, neste como em muitos outros assuntos, acabar com todas as disputas. Porque sou levado a pensar que, quando os homens se põem a examinar as suas ideias simples, reparam que, em geral, condizem todas, embora ao conversarem entre si talvez as confundam, por causa dos nomes diferentes que empregam. Imagino que os homens, que fazem abstracções e examinam cuidadosamente as ideias que têm na mente, não podem pensar de maneira muito

diferente, por mais que se atrapalhem com as palavras, de acordo com as maneiras de falar próprias das diversas escolas ou facções em que foram educados. Pelo contrário, entre homens pouco reflexivos, que não examinam escrupulosa e cuidadosamente as suas ideias e não as despojam dos sinais que os homens utilizam para dá-las a conhecer, mas que as confundem com palavras, compreendo que tenha que haver disputas sem fim, e polémicas, sobretudo se se trata de homens de erudição livresca, adscritos a alguma facção, acostumados ao uso duma terminologia própria e habituados a exprimir-se de acordo com opiniões alheias. Mas, se acontecesse que dois homens reflexivos tivessem, na realidade, ideias diferentes, não concebo como poderiam conversar ou discutir entre si. Não quero que o meu pensamento seja mal interpretado, ou se julgue que afirmo que todas as imaginações vãs, que podem entrar no cérebro dos homens, pertencem a esse tipo de ideias, de que venho falando. Não é fácil para a mente despojar-se dessas noções confusas e desses preconceitos que absorveu por hábito, por inadvertência ou por conversas normais. A mente precisa de trabalho e assiduidade para poder examinar as suas ideias, até conseguir reduzi-las a essas ideias simples, claras e distintas, de que aquelas estão formadas, e para verificar, dentre as ideias simples que possui, as que apresentam uma vinculação e dependência *necessárias* entre si. Até que um homem não faça isto, em relação às noções primárias e originais das coisas, está a construir apoiado em princípios variáveis e incertos, e perder-se-á frequentes vezes ⁴⁶.

⁴⁶ Em termos psicológicos e pedagógicos, portanto, a marcha do pensamento para atingir a verdade desenvolve-se em dois momentos: 1) análise das ideias confusas e preconceituosas que espontaneamente acodem ao espírito, no sentido de determinar as ideias simples originárias em que todo o conhecimento verdadeiro terá de apoiar-se; 2) verificação das «vinculações e dependências necessárias» que apresentam entre si.

CAPÍTULO XIV

Da duração e dos seus modos simples

1. Há outro tipo de distância ou longitude cuja ideia não é fornecida pelas partes permanentes do espaço, mas pelas partes fugazes e perpetuamente transitórias da sucessão. A isto chamamos *duração*, cujos modos simples são as diversas amplitudes, de que temos ideias distintas, tais como as *horas*, os *dias*, os *anos*, etc., o *tempo* e a *eternidade*.

2. A resposta de um grande homem, a quem perguntaram o que era o tempo, foi: *si non rogas, intelligo* * (que é o mesmo que dizer que quanto mais reflecto acerca disso, menos o compreendo). E essa resposta talvez nos convença de que o tempo, revelador das demais coisas, é ele próprio imperscrutável. Não é destituído de razão pensar-se que a duração, o tempo e a eternidade têm qualquer coisa de muito abstruso na sua natureza. Mas, por muito afastados que pareçam estar da nossa compreensão, se remontamos devidamente até às suas origens, não tenho dúvidas de que uma dessas fontes de todo o nosso conhecimento, isto é, a sensação e a reflexão, nos fornecerá essas ideias tão claras e distintas como muitas outras que parecem muito menos obscuras. E veremos que a própria ideia de eternidade procede da mesma origem, que é comum ao resto das nossas ideias.

* Santo Agostinho.

3. Para entender correctamente o *tempo* e a *eternidade*, devemos considerar com atenção qual é a ideia que temos da *duração* e como a adquirimos. É evidente, para quem observar o que acontece na sua própria mente, que há uma sucessão de ideias que constantemente se sucedem umas às outras no seu entendimento, enquanto está acordado. A reflexão sobre este aparecimento de várias ideias, uma após outra, na nossa mente, é o que fornece a ideia de sucessão. E a distância entre quaisquer partes dessa sucessão, ou entre o aparecimento de duas ideias na nossa mente, é o que chamamos a *duração*. Com efeito, enquanto pensamos ou recebemos sucessivamente na mente várias ideias, sabemos que existimos; e, deste modo, à existência ou à continuação da existência de nós próprios, ou à de qualquer outra coisa, comensurável pela sucessão de quaisquer ideias na nossa mente, chamamos a duração de nós próprios ou duração de qualquer outra coisa, coexistente com o nosso pensamento.

4. Parece-me evidente que a nossa ideia de sucessão e de duração proceda da seguinte origem, isto é, da reflexão sobre a série das ideias que vemos aparecer, uma após outra, na nossa mente, posto que não temos nenhuma percepção da duração, a não ser considerando a série das ideias que se sucedem no entendimento. Quando cessa essa sucessão de ideias, cessa também a nossa percepção da duração. Todos podem experimentar isto em si próprios, enquanto dormem profundamente uma hora, um dia, um mês ou um ano; e, enquanto se dorme ou não se pensa, não se tem nenhuma percepção desta duração das coisas. Esta passa completamente inadvertida e, a partir do momento em que se deixa de pensar até ao momento em que se começa a pensar de novo, parece não haver qualquer distância. E não duvido que um homem acordado experimentasse o mesmo caso, se tivesse *somente uma* ideia na mente, sem que esta mudasse e outras lhe sucedessem.

E vemos que, desde que uma pessoa fixa o seu pensamento intensamente numa coisa, de tal maneira que presta pouca atenção à sucessão de ideias que passam pela sua mente enquanto se dedica a essa contemplação diligente, deixa passar, sem notar, uma boa parte dessa duração, e estima que o tempo que transcorreu é muito mais pequeno do que efectivamente é. Mas se o sono une ordinariamente as partes distantes da duração é porque, durante esse tempo, não temos na mente uma sucessão de ideias. Porque se um homem que dorme sonha, e se tornam perceptíveis na mente uma variedade de ideias, uma após outra, teve, enquanto sonhava, uma percepção da duração e da sua amplitude. Por estas razões, parece-me evidente que os homens obtêm as suas ideias sobre a duração a partir da reflexão que fazem acerca da série de ideias que se sucedem, uma após outra, no seu próprio entendimento; e sem esta observação não podem, aconteça o que acontecer no mundo, ter qualquer noção sobre a duração.

5. Com efeito, desde que um homem possui a noção ou a ideia de duração, por ter reflectido acerca da sucessão e do número dos seus próprios pensamentos, pode aplicar essa noção às coisas que existem, enquanto não está pensando; do mesmo modo que quem tiver a ideia de extensão, por ter visto ou tocado corpos, pode aplicá-la a distâncias, onde não vê nem toca qualquer corpo. E, portanto, ainda que um homem careça da percepção de amplitude da duração, que transcorreu enquanto dorme ou deixa de pensar, tendo observado, no entanto, a rotação dos dias e das noites e descoberto que a amplitude da sua duração é aparentemente regular e constante, pode, apoiado na suposição de que essa rotação continuou a desenrolar-se uniformemente da mesma maneira que antes, enquanto ele dorme ou não pensa, pode, dizia, julgar acerca da amplitude da duração transcorrida enquanto dormia. Mas se

Adão e Eva (quando estavam sós no mundo), em vez de dormirem o tempo da noite geralmente empregado para esse efeito, tivessem dormido vinte e quatro horas sem interrupção, a duração dessas vinte e quatro horas ter-se-ia perdido irremediavelmente para eles, e ficaria para sempre fora do seu cômputo de tempo.

6. Deste modo, reflectindo sobre o aparecimento no nosso entendimento de várias ideias, uma após outra, obtemos a noção de sucessão. E se alguém pensar que obtemos mais propriamente pela observação do movimento, através dos nossos sentidos, talvez concorde comigo se considerar que o próprio movimento provoca na mente uma ideia de sucessão, justamente na medida em que produz nela uma série contínua de ideias diferenciadas. Porquanto um homem que vê um corpo que se move realmente não apreenderá, no entanto, nenhum movimento, a menos que esse movimento produza uma série constante de ideias sucessivas. Assim, por exemplo, um homem situado num navio parado devido a uma calmaria, longe de terra e num dia claro, pode contemplar o Sol, o mar ou um barco durante uma hora inteira, sem apreender qualquer movimento nesses objectos, embora seja certo que dois deles, e talvez até todos, se moveram bastante durante esse tempo. Mas logo que repara que algum deles mudou a distância em relação a outro corpo, e logo que essa mudança produziu nele uma nova ideia, então é quando se apercebe de que houve um movimento. Contudo, onde quer que um homem se encontre, permanecendo em repouso todas as coisas que o rodeiam, sem que apreenda o menor movimento, se durante esses momentos de quietude estiver a pensar perceberá na sua mente as diversas ideias dos seus próprios pensamentos, que foram aparecendo, uma após outra, e, por conseguinte, poderá observar e encontrar uma sucessão, onde não podia observar nenhum movimento.

7. Creio que esta é a razão pela qual os movimentos muito lentos, ainda que constantes, não são apreendidos por nós: porque, nas suas deslocações sensíveis de um ponto para outro, as mudanças de distância são tão lentas que não produzem em nós nenhuma ideia nova, a não ser depois de ter transcorrido bastante tempo desde um termo ao outro. E como, deste modo, não se origina uma série constante de novas ideias que se sucedem, uma após outra, na mente, não temos percepção do movimento, porque, como este consiste numa sucessão constante, não podemos perceber essa sucessão sem uma sucessão constante de ideias que dele provenham.

8. As coisas que, pelo contrário, se movem com suficiente rapidez de modo a não afectar os nossos sentidos distintamente com várias distâncias diferenciadas do seu movimento, não provocam nenhuma série de ideias na mente e, por conseguinte, também não são apreendidas. Com efeito, quando qualquer coisa se move em círculo, num tempo menor que o requerido para que as nossas ideias se possam suceder, uma após outra, na mente, esse movimento não é apreendido mas parece ser um círculo completo e perfeito de determinada matéria ou cor, e não uma parte do círculo em movimento.

9. Pelo que já se disse, deixo que outros julguem se não é provável que, enquanto estamos acordados, as nossas ideias se sucedem na mente a uma certa distância umas das outras, mais ou menos como as imagens no interior de uma lanterna, obrigadas a girar pelo calor de uma vela. Embora as nossas ideias se sucedam, umas vezes um pouco mais depressa, outras um pouco mais devagar, imagino que este seu aparecimento em série não varia muito num homem acordado. Parece que há certos limites para a rapidez e lentidão na sucessão das ideias, uma após outra, na

nossa mente, para além dos quais não podem ser retardadas nem aceleradas.

10. A razão que tenho para fazer esta curiosa conjectura baseia-se na observação de que, nas impressões produzidas sobre os nossos sentidos, somente podemos apreender qualquer sucessão até um certo grau. Se esta é excessivamente rápida, faz-nos perder o sentido da sucessão, mesmo nos casos em que é evidente que há uma sucessão real. Faça-se passar, por exemplo, uma bala de canhão através de um quarto, de modo que, na sua passagem, leve um membro ou qualquer parte carnosa de um homem. É evidente, como qualquer demonstração pode sê-lo, que a bala deve bater sucessivamente nos dois lados do quarto; também é certo que deve tocar primeiro numa parte da carne e depois na outra, e assim sempre em sucessão. No entanto, não creio que alguém que tenha sentido a dor causada por um tiro semelhante possa apreender qualquer sucessão na dor ou no estampido de um golpe tão rápido. Esta porção da duração, na qual não advertimos qualquer sucessão, pode ser designada por um *instante*, que é aquele que ocupa o tempo durante o qual está na mente uma só ideia, sem sucessão de outra. Por conseguinte, neste caso, não apreendemos qualquer sucessão.

11. O mesmo acontece quando o movimento é tão lento que não fornece uma série constante de ideias novas aos sentidos a uma velocidade tal que a mente seja capaz de recebê-las. E então, como outras ideias dos nossos próprios pensamentos encontram um lugar para penetrar na mente, entre aquelas que são oferecidas aos nossos sentidos pelo corpo que está em movimento, perde-se o sentido desse movimento; e o corpo, embora realmente se mova, parece estar em repouso, porque a sua distância relativamente a alguns outros corpos não se

alterou perceptivelmente tão depressa como se sucedem no seu curso natural as ideias, umas após outras, na nossa mente. Isto verifica-se com os ponteiros dos relógios, com as sombras de um quadrante solar e com outros movimentos uniformes e lentos, nos quais, ainda que depois de certos intervalos, notemos, por alteração da distância, que houve movimento, não apreendemos, no entanto, o próprio movimento.

12. Esta é a razão por que a mim me parece que a sucessão constante e uniforme das *ideias* num homem acordado é, por assim dizer, a medida e o padrão de todas as demais sucessões. Por isso, quando alguma coisa excede a velocidade das nossas ideias, como acontece, por exemplo, quando dois sons ou duas cores, etc., ocupam, na sua sucessão, a duração de uma só ideia; ou quando algum movimento ou sucessão é tão lento que não acompanha o ritmo das ideias na nossa mente, ou tem a mesma rapidez com que elas se sucederam, como acontece quando uma ou várias ideias no seu curso ordinário entram na mente por entre os intervalos daquelas que lhe são fornecidas à vista pelas diferentes distâncias perceptíveis de um corpo em movimento, ou por entre os sons ou cheiros que se sucedem uns aos outros; por isso, dizia, em todos estes casos perde-se o sentido de uma sucessão constante e continuada, e não a apreendemos senão com certas lacunas intermédias de repouso.

13. Se é certo que as ideias da nossa mente, enquanto as tivermos, estão constantemente a mudar e a deslocar-se numa sucessão contínua, dir-se-á que é impossível que um homem pense, durante muito tempo, sobre uma só coisa. Se, com isso, se quer dizer que um homem somente pode ter na sua mente, durante muito tempo, uma mesma ideia sem qualquer variação, creio, com efeito, que não é pos-

sível. Para este facto (uma vez que não sei⁴⁷ como se formam as ideias na mente, nem de que material estão feitas nem de onde tomam a sua luz, nem como se dão os seus aparecimentos) não posso dar outra razão a não ser a experiência; e gostaria que alguém tentasse conservar na mente uma ideia única e invariável sem ser acompanhada por outra, durante um tempo considerável.

14. Como experiência, deixe-se que uma pessoa tome qualquer figura, grau de luz ou de brancura, ou qualquer outra ideia que lhe agradar. Suponho que terá dificuldades em manter afastadas da mente todas as outras ideias. Mas dar-se-á o caso que algumas, de outra espécie ou provenientes de várias considerações acerca dessa ideia em que está a pensar (sendo cada consideração uma ideia nova), se sucederão constantemente, uma após outra, na sua mente, por muito cauteloso que seja?

15. Parece-me que tudo o que um homem pode fazer em idênticas circunstâncias é unicamente prestar atenção e observar as ideias que se sucedem no seu entendimento; ou então, orientar os vários tipos de ideias que se sucedem, e escolher aquelas que desejar ou necessitar. Mas não creio que se possa impedir a sucessão constante de ideias novas, embora ordinariamente se possa escolher se hão-de ser observadas e consideradas cuidadosamente.

16. Não discutirei aqui se estas várias ideias na mente do homem são produzidas por certos movimentos, mas estou certo de que, no seu aparecimento, não incluem nenhuma ideia do movimento; e, se um homem não obtivesse, por outras vias, a ideia de movimento, creio que careceria por completo dela. Isto basta para o meu objec-

⁴⁷ «Não sei» significa aqui «não ter conhecimento apriorístico».

tivo actual, e mostra suficientemente que a atenção que pomos nas ideias da nossa mente e que nela aparecem, umas após outras, é o que nos fornece a ideia da sucessão e da duração, sem a qual careceríamos completamente de tais ideias. Não é, portanto, o *movimento* mas a série constante de *ideias* na nossa mente, enquanto estamos acordados, que nos fornece a ideia de duração, da qual o movimento não nos dá nenhuma percepção, a não ser enquanto provoca na nossa mente uma sucessão constante de ideias, conforme já referi, de maneira que, sem qualquer ideia do movimento, temos ideia tão clara da sucessão e da duração pela série de outras ideias que se sucedem, uma após outra, na nossa mente, como pela série de ideias causadas pela mudança ininterrupta e sensível da distância entre dois corpos, que é fornecida pelo movimento. Assim, teríamos a ideia da duração, mesmo que carecêssemos completamente da percepção do movimento.

17. Depois de ter obtido a ideia da duração, o que a mente faz naturalmente é procurar alguma *medida* desta duração comum, para poder julgar acerca das suas diferentes amplitudes, e considerar a ordem distinta em que existem várias coisas, sem a qual uma grande parte do nosso conhecimento seria confuso e uma grande parte da história careceria de utilidade. Esta maneira de considerar a duração, como obtida em certos períodos e assinalada por certas medidas ou épocas, é, creio, aquela que mais propriamente chamamos *tempo*.

18. Na medição da extensão não se requer senão aplicar o padrão, ou a medida que se empregar, à coisa de cuja extensão queremos informar-nos. Mas na medição da duração isso não pode fazer-se, porque não há partes diferentes da sucessão que possam juntar-se para medir uma pela outra. E como a medida da duração é a própria dura-

ção, do mesmo modo que a da extensão é a própria extensão, não é possível conservarmos qualquer medida fixa e invariável da duração – que consiste numa sucessão constante e fugaz – como fazemos em relação a certas longitudes da extensão, como são as polegadas, os pés, as jardas, etc., que estão assinaladas em porções permanentes de matéria. Nada pode, pois, servir de medida conveniente do tempo, a não ser a que dividir toda a amplitude da sua duração em porções aparentemente iguais por meio de períodos constantemente repetidos. Enquanto às partes da duração que não são diferenciadas, ou que não se consideram como distintas e medidas por períodos semelhantes, não pertencem propriamente à noção de tempo, como se pode ver nas seguintes frases: «Antes de todos os tempos» e «Quando o tempo deixar de ser».

19. As rotações diurnas e anuais do Sol que, desde o princípio da Natureza, foram constantes, uniformes e universalmente observáveis pelos homens, e que se supõe serem iguais entre si, com razão foram utilizadas como medidas da duração. Mas, como a distinção de dias e de anos dependia do movimento do Sol, isso deu lugar ao seguinte erro: pensar que o movimento e a duração eram medida um do outro. Com efeito, como os homens se acostumaram, para medir a amplitude do tempo, a empregar as ideias de minutos, de horas, de dias, de meses, de anos, etc., que sempre encontraram ao mencionar-se o tempo ou a duração, e como mediram essas diferentes partes do tempo pelo movimento dos corpos celestes, viram-se induzidos a confundir o tempo com o movimento ou, pelo menos, a pensar que existe entre eles uma ligação necessária. Mas, na realidade, qualquer aparição constante ou periódica, ou uma alteração de ideias que se verificasse em espaços de duração, aparentemente equidistantes, se fossem constante e universalmente observados, poderiam ser

meios igualmente bons para distinguir os intervalos do tempo, como aqueles que habitualmente se têm empregado. Suponhamos que o Sol, que alguns pensaram ser fogo, tivesse sido iluminado durante o mesmo período de tempo em que agora aparece diariamente sobre o mesmo meridiano, e suponhamos que tivesse sido apagado doze horas mais tarde, que, no espaço de uma rotação anual, esse fogo aumentou sensivelmente em luminosidade e em calor, e que diminuiu outra vez em igual proporção. Não serviriam, porventura, essas aparições regulares, a quantos pudessem observá-las, para medir as distâncias de duração, sem movimento, e tão adequadamente como poderia fazer-se com a ajuda do movimento? Porque se essas aparições fossem constantes, universalmente observáveis, e ocorressem em períodos equidistantes, é evidente que serviriam adequadamente ao homem para medir o tempo, mesmo que não houvesse movimento.

20. Ora, se uma nevada, ou o florescimento de uma certa espécie de plantas, se repetissem em todas as partes da Terra, em períodos equidistantes, os homens poderiam igualmente utilizá-las para o cômputo dos anos, do mesmo modo que os movimentos do Sol. E, de facto, sabemos que alguns povos da América contavam os anos pela chegada de certas aves que, em determinadas estações, apareciam nas regiões e, noutras, se retiravam dela. Do mesmo modo, um acesso de febre, a sensação de fome ou sede, um cheiro ou um sabor, ou qualquer outra ideia que constantemente se apresentasse em períodos equidistantes e que fosse universalmente verificada, não deixaria de medir o curso da sucessão e de distinguir as distâncias de tempo. Assim, observamos que os cegos de nascimento podem computar, com certa precisão, o tempo por anos, ainda que não possam distinguir as rotações de movimento que não vêem. E, sobre este assunto, pergunto se um cego, que distingue

os anos pelo calor do Verão ou pelo frio do Inverno, pelo aroma de uma flor primaveril ou pelo sabor de uma fruta de Outono, não tem um modo melhor de medir o tempo do que tinham os Romanos antes da reforma do seu calendário feita por Júlio César, ou do que tinham muitos outros povos, cujos anos, não obstante eles terem pretendido utilizar os movimentos solares, eram extremamente irregulares. E maiores embaraços cria à cronologia o facto de a amplitude exacta dos anos, computada por várias nações, não ser fácil de determinar, posto que diferem muito entre si; e creio mesmo poder afirmar que, em conjunto, todas variam em relação aos movimentos exactos do Sol. E se, desde o momento da criação até ao dilúvio, o Sol se moveu constantemente sobre o equador, distribuindo a sua luz e o seu calor, de um modo equitativo, a todas as partes habitáveis da Terra, tornando os dias todos da mesma amplitude, sem as suas variações anuais para os trópicos, como o supôs um recente e engenhoso autor, não me parece ser muito fácil de imaginar que (apesar do movimento do Sol) os homens que viveram no mundo antediluviano tivessem feito o cômputo por anos desde o princípio do mundo, ou que tivessem medido o tempo por períodos, dado que, nesta hipótese, careciam de marcas sensíveis muito óbvias que servissem para distingui-los.

21. Mas dir-se-á talvez que, sem um movimento regular, tal como o do Sol ou qualquer outro semelhante, não é possível saber se determinados períodos são iguais. A isto respondo que a igualdade de qualquer outra ocorrência que se repetisse podia ser conhecida da mesma maneira como, no princípio, foi conhecida, ou se presumiu conhecer, a igualdade dos dias, e que foi avaliando-os pela série de ideias que, durante esses intervalos, tinham passado pela mente dos homens, porquanto, descobrindo, por esta série de ideias, uma desigualdade nos dias naturais,

e nenhuma desigualdade nos dias artificiais, pensaram que estes últimos, os *νυψήμερα*, eram iguais, o que foi suficiente para empregá-los como medida; ainda que uma investigação mais exacta tenha vindo manifestar a desigualdade nas rotações diurnas do Sol, e não sabemos mesmo se a sua rotação anual não será também desigual. Devemos, pois, distinguir cuidadosamente entre a própria duração e as medições que empregamos para avaliar a sua amplitude. A duração em si mesma deve ser considerada como continuando num curso constante, igual e uniforme; mas *não se sabe* se o mesmo acontece com alguma das medições que empregamos, nem podemos ter a certeza de que as partes ou períodos que lhes atribuímos são de igual duração entre si, porque nunca se pode chegar a demonstrar que duas amplitudes sucessivas de duração, qualquer que seja o modo como se meçam, são iguais. O movimento do Sol, que os homens, desde há tanto tempo e com tanta confiança, empregaram para medir com exactidão a duração, tornou-se, como já disse, desigual em várias partes. E ainda que, ultimamente, os homens utilizem o pêndulo, como um movimento mais constante e regular do que o do Sol (ou, para ser mais preciso, o da Terra), se se perguntasse a alguém como sabe com certeza que dois movimentos sucessivos de um pêndulo são iguais, seria muito difícil que essa pessoa se convencesse a si própria de que o são infalivelmente, dado que não podemos ter a certeza de que a causa desse movimento, que é desconhecida para nós, actue sempre de igual modo, e também porque sabemos com certeza que o ambiente em que o pêndulo se move não é constantemente o mesmo. Variando uma destas duas coisas, a igualdade dos períodos do pêndulo poderia variar também e, por conseguinte, destruiria a segurança e a exactidão desta medida à base do movimento, do mesmo modo que a medida de períodos por qualquer outro tipo de ocorrências. De resto, a noção de

duração permanece clara, ainda que, entre as nossas formas de medi-la, não haja nenhuma que seja susceptível de poder ser demonstrada como exacta. Portanto, uma vez que duas partes de uma sucessão se não podem juntar, é impossível ter alguma vez a certeza da sua igualdade. O mais que podemos fazer, para medir o tempo, é utilizar aquelas partes que parecem suceder-se constantemente em períodos equidistantes; da sua igualdade aparente não temos outra medida a não ser aquela que a série das nossas ideias depositou nas nossas memórias, e que, com o concurso de outras razões *prováveis*, nos persuade de que esses períodos são iguais.

22. Uma coisa me parece estranha: é que, enquanto todos os homens mediram manifestamente o tempo pelo movimento dos corpos grandes e visíveis do universo, o tempo foi definido como a «medida do movimento», quando é evidente, para quem reflectir um pouco sobre o assunto, que, para medir o movimento, é tão necessário considerar o espaço como o tempo; e quem aprofundar um pouco mais verá que igualmente a massa da coisa deverá ser necessariamente computada por quem desejar avaliar ou medir o movimento, se quiser formular um juízo correcto acerca dele. O movimento não conduz certamente à medida da duração, a não ser na medida em que provoca constantemente o retorno de certas ideias sensíveis, em períodos aparentemente equidistantes. Porque se o movimento do Sol fosse tão desigual como o de um barco impulsionado por ventos inconstantes, umas vezes muito devagar, e outras irregularmente e muito depressa; ou se, mantendo constantemente à mesma velocidade, não fosse, no entanto, circular e não produzisse as mesmas ocorrências, de nada nos serviria para a medição do tempo, como também de nada nos serve o movimento aparentemente desigual de um cometa.

23. Os minutos, as horas, os dias e os anos não são, pois, mais necessários para o tempo ou para a duração do que as polegadas, os pés, as jardas e as milhas, demarcadas em qualquer porção da matéria, o são para a extensão. Porque se nós, neste lugar do universo, pelo emprego constante que deles fazemos como períodos indicados pelas rotações do Sol, como partes conhecidas destes períodos, fixamos na mente as ideias de tais amplitudes, que aplicamos a todas as porções de tempo cujas amplitudes desejamos considerar, podem existir outros lugares do universo onde não se utilizem as nossas medidas, como no Japão não utilizam as nossas polegadas, os nossos pés e as nossas milhas. Assim, sem a existência de alguns retornos periódicos, nós próprios não poderíamos medir, nem poderíamos transmitir a outros, a amplitude de qualquer duração, ainda que o universo estivesse, ao mesmo tempo, tão cheio de movimento como está agora, mas sem que nenhuma dessas partes estivesse dotada de rotações regulares e aparentemente equidistantes. Mas as diferentes medidas que se utilizam para computar o tempo não alteram absolutamente nada a noção da duração, que é a coisa que deve ser medida; do mesmo modo que os diversos padrões de um pé ou de um côvado não alteram a noção de extensão, para quem empregar essas diversas medidas.

24. Uma vez que a mente adquiriu uma medida de tempo, como, por exemplo, a rotação anual do Sol, pode aplicá-la à duração em que essa mesma medida não existia e com a qual, na realidade do seu ser, não tem qualquer relação. Porque se alguém dissesse que Abraão nasceu no ano de 2712 do período juliano, resultaria igualmente inteligível, tal como se o computássemos desde o começo do mundo, se bem que nessa época tão remota não houvesse movimento do Sol, ou qualquer outro movimento. Porque, embora se suponha que o período juliano come-

çou várias centenas de anos antes de existirem realmente os dias, as noites e os anos assinalados pelas rotações do Sol, não deixamos, no entanto, de computar e de medir a duração tão correctamente como se na realidade existisse o Sol nessa época e possuísse o mesmo movimento que agora tem. A ideia de duração, igual a uma rotação anual do Sol, pode ser *aplicável* no pensamento à duração, mesmo que não houvesse Sol nem movimento, com a mesma facilidade com que pode ser aplicada no pensamento a ideia de um pé ou de uma jarda, tomada dos corpos existentes na Terra, a distâncias situadas mais além dos confins do universo, onde não existem quaisquer corpos.

25. Porque, supondo que deste lugar até ao corpo mais remoto do universo distassem 5639 milhas, ou milhões de milhas (porque, sendo finito o mundo, esse corpo tem que estar a uma determinada distância), da mesma maneira que supomos que medeiam 5639 anos desde o tempo presente até à primeira existência de qualquer corpo nos princípios do mundo, podemos aplicar no pensamento esta medida de um ano à duração anterior à criação, ou para além da duração dos corpos ou do movimento, do mesmo modo que podemos aplicar a medida de uma milha ao espaço que está mais além dos corpos situados nos extremos do universo; e, deste modo, medir por uma dessas ideias a duração onde não existia movimento e, pela outra ideia, medir o espaço nos nossos pensamentos, onde não existem corpos.

26. Se me fosse feita aqui a objecção de que, nesta maneira de explicar o tempo, supus aquilo que não tinha direito a supor, isto é, que o mundo não é eterno, nem infinito, responderia que, para o meu objectivo actual, não é necessário, neste lugar, utilizar argumentos para demonstrar que o mundo é finito, quer em duração quer em ex-

tensão. Mas, como a minha suposição é, pelo menos, tão plausível como a contrária, tenho certamente a liberdade de utilizá-la com o mesmo direito que outros têm de supor o contrário; e não duvido que quem reflectir sobre este assunto poderá conceber facilmente na sua mente o princípio do movimento, mas não o da duração tomada em conjunto; e, desse modo, poderá chegar a um extremo, mas *non ultra*, na sua consideração do movimento. Da mesma maneira poderá, em pensamento, pôr um limite ao corpo e à extensão que lhe pertence; mas não ao espaço onde não existe corpo, posto que os limites extremos do espaço e da duração estão mais além do alcance do pensamento, do mesmo modo que os limites extremos do número excedem a mais ampla compreensão da mente; e tudo isto pela mesma razão, como veremos noutro lugar.

27. Portanto, pelos mesmos meios e pela mesma fonte com que adquirimos a ideia de tempo, adquirimos também essa ideia a que chamamos eternidade. Porquanto, tendo adquirido a ideia da sucessão e da duração, ao reflectir sobre a série das nossas próprias ideias, produzidas quer pelo aparecimento natural dessas ideias que constantemente chegam por si mesmas até nós, enquanto estamos acordados, quer pelos objectos externos que affectam sucessivamente os nossos sentidos, e tendo adquirido a ideia de certas amplitudes de duração pelas rotações solares, podemos, no pensamento, somar quantas vezes quisermos essas amplitudes de duração e, depois de somadas, applicá-las a durações passadas ou vindouras. E podemos continuar a fazer esta operação sem quaisquer restrições ou limites, e prosseguir *in infinitum*, applicando, deste modo, a amplitude do movimento anual do Sol a uma duração que se supõe anterior ao momento em que o movimento do Sol, ou qualquer outro movimento, teve existência. Tudo isto não é mais difficil nem mais absurdo do que a applicação da

noção que tenho duma sombra num quadrante, durante uma hora do dia, à duração de qualquer coisa acontecida na noite anterior, por exemplo, à consumição de uma vela durante o mesmo período de tempo, e que agora está completamente separada de todo o movimento actual; e é igualmente impossível que a duração dessa chama durante uma hora, na noite de ontem, coexista com algum movimento existente agora, ou que existirá no futuro, como também é impossível que qualquer parte da duração, que tenha existido antes do princípio do mundo, coexista com o actual movimento do Sol. Mas isto não impede que, tendo a *ideia* da amplitude do movimento percorrido pela sombra no quadrante durante uma hora, possa medir, no meu pensamento, a duração da chama da vela da noite anterior; do mesmo modo que posso medir a duração de qualquer coisa que exista no presente. E isto equivale a pensar que, se o Sol tivesse iluminado então o quadrante e se tivesse movido com a mesma velocidade que agora tem, a sombra no quadrante teria passado da marca de uma hora à seguinte, enquanto durava a chama da vela.

28. As noções de uma hora, de um dia ou de um ano, são unicamente as ideias que tenho da amplitude de certos movimentos periódicos regulares, movimentos que nunca se dão todos ao mesmo tempo, mas somente nas ideias que tenho acerca deles na minha memória e que procederam das percepções dos meus sentidos ou da reflexão. Posso, com a mesma facilidade e pela mesma razão, aplicar essa noção, em pensamento, a uma duração que seja anterior a toda a espécie de movimento, assim como também a qualquer coisa que seja anterior somente um minuto, ou um dia, ao movimento que o Sol tem neste mesmo momento. Todas as coisas passadas estão igual e perfeitamente em repouso; e, considerando-as desde este ponto de vista, todas são uma só coisa, quer tenham exis-

tido antes do começo do mundo quer somente desde ontem. Porque a medição da duração de uma coisa por meio de qualquer movimento não depende de modo nenhum de coexistência *real* dessa coisa e desse movimento, ou de quaisquer outros períodos de rotação, mas da existência na mente duma ideia clara da amplitude de qualquer movimento periódico conhecido, ou de qualquer outro intervalo de duração e da sua aplicação à duração da coisa que desejo medir.

29. Por este motivo, vemos que algumas pessoas pensam que a duração do mundo, desde a sua primeira existência até ao ano de 1689, foi de 5639 anos, isto é, igual a 5639 rotações anuais do Sol, e que outros lhe atribuem muito mais, como os antigos Egípcios que, no tempo de Alexandre, computavam 23 000 anos desde o reinado do Sol, e os Chineses actuais que atribuem ao mundo a idade de 3 269 000 anos, ou mais. Embora não acredite que estejam certas essas durações mais longas atribuídas ao mundo, pelo cômputo dos Egípcios e dos Chineses, no entanto, posso imaginá-las como eles e entendê-las perfeitamente, de modo a afirmar que uma é mais longa que outra, do mesmo modo que entendo que a vida de Matusalém foi mais longa que a de Henco. E, se o cômputo vulgar de 5639 anos é o verdadeiro (do mesmo modo que pode sê-lo qualquer outro que se lhe atribua), nada me impede que imagine o que significam outras avaliações que concedem ao mundo 1000 anos mais de idade, dado que todos podem facilmente imaginar (não digo acreditar) que o mundo tem 50 000 anos ou apenas 5639 anos, e tanto podem conceber uma duração de 5000 anos como uma de 5639 anos. Daqui se conclui que, para medir a duração de qualquer coisa pelo tempo, não se requer que essa coisa coexista com o movimento pelo qual a medimos, ou com qualquer outra rotação periódica, mas

para este objectivo, que tenhamos a ideia da amplitude de *quaisquer* ocorrências periódicas regulares e a possamos aplicar mentalmente a uma duração, com a qual o movimento ou a ocorrência nunca coexistiram.

30. Porque, como na história da criação, tal como Moisés no-la transmitiu, posso imaginar que a luz existiu três dias antes de que houvesse Sol ou este tivesse qualquer movimento, com o simples pensamento que a duração da luz anterior à criação do Sol teve uma amplitude (*se o Sol se tivesse movido então como se move agora*) equivalente a três rotações solares diurnas, posso, da mesma maneira, ter uma ideia do caos, ou dos anjos, como se tivessem sido criados um minuto, uma hora, um dia, um ano ou mil anos antes que houvesse luz ou existisse qualquer movimento contínuo. Porque, se unicamente posso considerar que a duração, antes da existência ou movimento de qualquer corpo, é igual a um minuto, posso acrescentar um minuto mais até perfazer sessenta minutos; e, utilizando o mesmo método de acrescentar minutos, horas ou anos (isto é, determinadas partes da rotação solar, ou de qualquer outro período de que já tenha a ideia), posso proceder *in infinitum* e chegar a supor uma duração que exceda tantas vezes esses períodos quantas possa contar, embora continue acrescentando os que quizer. Creio que esta é a noção que temos da eternidade, e da sua infinidade não temos outra noção a não ser a da infinidade do número, ao qual podemos acrescentar sempre, sem nunca chegar ao fim.

31. Portanto, parece-me evidente que as ideias de duração e das suas medidas procedem daquelas duas fontes de todo o conhecimento, que antes mencionei: a *reflexão* e a *sensação*.

Porque, em primeiro lugar, examinando o que acontece na nossa mente, e como ali, da série das nossas ideias,

constantemente desaparecem umas e aparecem outras, adquirimos a ideia da *sucessão*.

Em segundo lugar, distinguindo uma distância nas partes dessa sucessão, obtemos a ideia da *duração*.

Em terceiro lugar, observando através dos sentidos certos aparecimentos, em determinados períodos regulares aparentemente equidistantes, alcançamos as ideias de certas *amplitudes* ou *medidas de duração*, tais como os minutos, as horas, os dias, os anos, etc.

Em quarto lugar, tendo a capacidade de repetir na nossa mente, quantas vezes quisermos, essas medidas de tempo, ou ideias de determinadas amplitudes de duração, podemos chegar a imaginar a *duração, onde nada dura nem existe realmente*; e assim imaginamos o amanhã, o ano próximo, ou o daqui a sete anos.

Em quinto lugar, pela capacidade que temos de repetir na mente essas ideias de qualquer amplitude de tempo, tais como um minuto, um ano, um século, quantas vezes quisermos, e de acrescentá-las umas às outras, sem podermos aproximar-nos mais do termo dessa adição do que do termo dos números, aos quais podemos continuar sempre a acrescentar, logramos chegar a possuir a ideia de *eternidade*, bem como a futura eterna duração das nossas almas, e também a da eternidade desse Ser infinito, que necessariamente deve ter existido sempre.

Em sexto lugar, considerando qualquer parte da duração infinita, enquanto determinada por medidas periódicas, adquirimos a ideia do *tempo* em geral⁴⁸.

⁴⁸ Anote-se esta noção de tempo: duração enquanto determinada por medidas periódicas.

CAPÍTULO XV

Da duração e da expansão, consideradas em conjunto

1. Se bem que, nos capítulos precedentes, demorâ-mos bastante a considerar o espaço e a duração, no entanto, como são ideias de interesse geral que têm na sua natureza qualquer coisa de obscuro e muito peculiar, talvez seja útil comparar uma com a outra para ilustrá-las e ter delas uma concepção mais clara e distinta, ao examiná-las conjuntamente. À distância ou espaço, na sua concepção simples e abstracta, chamo *expansão*, para evitar confusões e para a distinguir da extensão, termo que alguns utilizam para expressar a distância somente enquanto está nas partes sólidas da matéria, de tal modo que inclui ou, pelo menos, sugere a ideia de corpo; enquanto que a ideia de distância pura não inclui nada disso. Também prefiro a palavra *expansão* à palavra *espaço*, porque o espaço se aplica frequentemente à distância de partes transitórias e sucessivas, que nunca existem juntas, e também àquelas que são permanentes. De ambas (isto é, da expansão e da duração), a mente tem a ideia comum de amplitudes continuadas, capazes de maior ou menor quantidade. É que um homem tem tão clara a ideia das diferenças de amplitude de uma hora e de um dia, como de uma polegada e de um pé.

2. Uma vez que a mente obtém a ideia da amplitude de qualquer parte da expansão, como um plano, um passo ou a amplitude que for, *pode* repetir essa ideia, conforme já

foi dito, de tal modo que, acrescentando-a à anterior, logre estender a sua ideia de amplitude e igualá-la a dois palmos ou a dois passos, e isso tantas vezes quantas quiser, até igualar a distância a que se encontram quaisquer partes da Terra, e continuar desse modo a aumentá-la, até chegar à distância a que se encontram o Sol ou a estrela mais remota. Por uma progressão semelhante, cujo começo seja o lugar onde se encontrar ou outro qualquer, pode avançar-se e passar mais além de todas essas amplitudes, sem encontrar nada que detenha o seu caminhar, quer haja corpo quer não. É certo que no pensamento podemos facilmente chegar ao termo da extensão *sólida*, pois os extremos e os limites de todos os corpos não nos oferecem dificuldades para que cheguemos até eles. Mas, uma vez que lá chega, a mente não encontra nada que impeça o seu progresso nesta expansão sem limites, na qual não pode encontrar nem conceber um fim. E que ninguém afirme que mais além dos limites de corpóreo não há nada, a não ser que queira encerrar Deus dentro das fronteiras da matéria. Salomão, cujo entendimento estava repleto de sabedoria, parece ter pensado de outro modo quando, ao referir-se a Deus, diz: «O céu e os céus dos céus não te podem conter». E creio que exagera muito a capacidade do seu próprio entendimento aquele que se persuade de que é capaz de estender os seus pensamentos mais além do lugar onde existe Deus, ou de imaginar qualquer expansão onde Deus não esteja.

3. O mesmo acontece com a duração. Uma vez que a mente tem a ideia de qualquer amplitude de duração *pode* duplicá-la, multiplicá-la e ampliá-la não só mais além da sua própria existência, como também mais além da existência de todos os seres corpóreos e de todas as medidas de tempo, tomadas dos grandes corpos do cosmos e dos seus movimentos. Todos, no entanto, admitem facilmente que, embora façamos a duração ilimitada, como certamente o é,

apesar disso não podemos estendê-la mais além de todo o ser. Deus, como todos facilmente admitem, preenche a eternidade; e é difícil encontrar uma razão pela qual alguém possa duvidar que também preenche a imensidade. O seu Ser infinito é certamente tão ilimitado num como noutro sentido, e parece-me que é fazer demasiadas concessões à matéria dizer que onde não há corpo não há nada.

4. Por este motivo, parece-me que podemos saber a razão por que todos falam com à-vontade da eternidade e a pressupõem sem qualquer vacilação, não pondo dificuldades em atribuir *infinidade à razão*, enquanto que muitos outros não admitem ou não supõem a *infinidade do espaço*, a não ser com muitas restrições e dúvidas. A razão disto parece-me ser que, como a duração e a extensão se usam como nomes de atributos que pertencem a outros seres, facilmente concebemos uma duração infinita em Deus, e não podemos evitar fazê-lo. Mas, como não atribuímos extensão a Deus, mas somente à matéria, que é finita, estamos mais inclinados a duvidar da existência da expansão sem matéria, da qual supomos geralmente que a expansão é um atributo. E, por isso, quando os homens pensam no espaço, são levados a deterem-se nos confins do corpóreo, como se o espaço terminasse também e não pudesse estender-se mais longe. Ou então, se as suas ideias sobre este assunto os levam mais avante, designam contudo por espaço imaginário o que está mais além dos limites do universo, como se *este* fosse nada, porque ali não existem corpos. Pelo contrário, à duração anterior a todo o corpo ou aos movimentos pelos quais é medida, nunca lhe chamam imaginária, porque nunca se supôs que estivesse desprovida de qualquer existência real. E se os nomes das coisas podem, de algum modo, conduzir os nossos pensamentos às origens das ideias dos homens (como sou levado a pensar ser o caso), há motivo para pensar, tendo presente o

nome de *duração*, que os homens julgaram que havia alguma analogia entre uma continuidade de existência (que inclui uma espécie de resistência a toda a força destrutiva) e uma continuidade de solidez (que tende a confundir-se com dureza e da qual não é, na realidade, muito diferente, se examinarmos as partes mais diminutas da matéria), o que deu ocasião à formação de palavras com alguma afinidade, tais como *durare* e *durum esse*. E que a palavra *durare* se aplica à ideia de dureza, bem como à ideia de existência, vemo-lo em Horácio: *ferro duravit saecula* (*Epod.* XVI). Mas, seja como for, uma coisa é certa: aquele que prosseguir nos seus próprios pensamentos reparará que algumas vezes estes se projectam mais além da extensão do corpo, na infinidade do espaço ou da expansão, cuja ideia é distinta e separada do corpo e de todas as demais coisas; o que pode proporcionar (para quem quizer) assunto para uma reflexão mais ampla.

5. Em geral, o tempo está para a duração como o lugar está para a expansão. São outras tantas porções desses oceanos infinitos de eternidade e imensidade, enquanto se distinguem do resto, como acontece com os marcos divisórios (nas terras); e são utilizados para indicar a posição dos seres reais e *finitos*, conforme a relação que têm entre si nesses oceanos uniformes e infinitos da duração e do espaço. Deste modo, o tempo e o lugar, rectamente considerados, não são senão ideias de distâncias determinadas, tomadas de certos pontos conhecidos fixos nas coisas sensíveis que se podem distinguir, e que se supõe conservarem entre si a mesma distância. A partir destes pontos fixos nos seres sensíveis, computamos e medimos as porções daquelas quantidades infinitas; e estas porções, assim consideradas, são aquelas a que chamamos *tempo* e *lugar*. Porque, como a duração e o espaço são em si próprios uniformes e ilimitados, perder-se-iam neles a ordem e a posição das

coisas, se não houvesse esses pontos conhecidos e determinados; e todas as coisas ficariam reduzidas a um caos irremediável.

6. O tempo e o lugar assim considerados com outras tantas porções determinadas desses abismos infinitos do espaço e da duração, que estão determinados ou que se supõem diferenciados do resto por marcas e limites conhecidos, têm, cada um deles, uma dupla aceção.

Em primeiro lugar, o tempo, em geral, é considerado comumente como uma porção da duração infinita, que é medida e coexiste com a existência e o movimento dos grandes corpos do universo, na medida em que sabemos alguma coisa sobre esses corpos. E, neste sentido, o tempo começa e termina com a estrutura deste mundo sensível, como se expressa nestas frases já mencionadas anteriormente: «Antes de todos os tempos» e «Quando o tempo deixar de ser». Da mesma maneira, o lugar considera-se por vezes como essa porção do espaço infinito que está ocupada pelo mundo material e é nele incluída; e assim se distingue do resto da expansão, ainda que a isto se possa chamar mais propriamente extensão do que lugar. Dentro destes limites ficam compreendidos o tempo e o lugar, e é pelas suas partes observáveis que são medidos e determinados o tempo e a duração particulares, bem como a extensão e o lugar particulares de todos os seres corpóreos.

7. *Em segundo lugar*, a palavra *tempo* usa-se por vezes num sentido mais amplo, e aplica-se às partes da duração infinita, mas não àquelas que foram realmente diferenciadas e medidas pela existência real e pelos movimentos periódicos dos corpos que, desde o princípio, foram designados para servir de sinais e para assinalar as estações, os dias e os anos, e que, portanto, são as nossas medidas de tempo. Mas também se aplica a outras porções dessa duração infinita e

uniforme que nós supomos igual, em qualquer ocasião, a certas amplitudes de tempo medido e que, por isso, consideramos como limitadas e determinadas. Porque, se supomos que a criação ou a queda dos anjos se produziram ao princípio do período juliano, falaríamos com propriedade suficiente e seríamos entendidos se disséssemos que desde a criação dos anjos transcorreram 7640 anos e mais do que desde a criação do mundo. Desta forma, designamos a porção dessa duração indistinguível, que supomos é igual a 7640 rotações anuais do Sol, e teríamos admitido essas mesmas rotações do Sol movendo-se à mesma velocidade de agora. De igual modo, falamos por vezes do lugar, da distância ou do volume no grande *vazio infinito* mais além dos confins do mundo, quando consideramos a porção desse espaço que é igual ou que é capaz de receber um corpo de quaisquer dimensões determinadas, como por exemplo um pé cúbico; ou quando, nesse *vazio infinito*, supomos um ponto situado a uma distância precisa de qualquer parte do universo.

8. *Onde e quando* são questões que pertencem a todas as existências finitas, e que nós sempre consideramos em relação a alguma parte conhecida deste mundo sensível, e a certas épocas assinaladas para nós pelos movimentos que nele se observam. Sem essa espécie de partes ou períodos fixos, a ordem das coisas, para os nossos entendimentos finitos, desapareceria nos ilimitados e invariáveis oceanos da duração e da expansão que contêm em si todos os seres finitos e que, na sua extensão total, pertencem unicamente à Divindade. Não deve, pois, surpreender-nos que escapem à nossa compreensão e que, com frequência, os nossos pensamentos se percam quando pretendemos considerar esses oceanos, quer em si próprios de um modo abstracto, quer atribuídos de alguma maneira ao Ser primeiro e incompreensível. Mas quando a duração e a

expansão se aplicam a algum ser finito, a extensão dum corpo tem desse espaço infinito o correspondente ao volume que o referido corpo nele ocupa. E o lugar é a posição de um corpo, quando o consideramos a uma certa distância de qualquer outro corpo. E, assim como a ideia de duração particular de qualquer coisa é uma ideia dessa porção da duração infinita que transcorre durante a existência dessa coisa, do mesmo modo o tempo em que a coisa existiu é a ideia desse espaço de duração, que transcorreu entre um período conhecido e fixo de duração e o ser dessa coisa. Uma mostra a distância das extremidades da massa ou da existência de uma e mesma coisa, por exemplo, que a sua magnitude é de um pé quadrado, ou que durou dois anos; a outra ideia mostra a distância do lugar que ocupa, ou a sua existência a partir de outros pontos fixos do espaço ou da duração; por exemplo, que estava no centro de Lincoln's-Inn-Fields, ou no primeiro grau de Taurus, ou no ano de 1671 d.C., ou no ano 1000 do período juliano: distâncias que medimos por meio de ideias preconcebidas acerca de certas amplitudes de espaço e de duração, tais como polegadas, pés, milhas e graus num caso, e minutos, dias, anos, etc., no outro.

9. Há ainda uma outra coisa na qual o espaço e a duração apresentam grandes semelhanças, e é que, embora as consideremos justamente entre as *ideias simples*, não há nenhuma das ideias distintas que possuímos acerca do espaço e da duração que não apresente uma certa composição. É próprio da natureza de ambos constar de partes; mas, como as suas partes são todas do mesmo tipo e sem mistura de nenhuma outra ideia, nada impede que ocupem um lugar entre as ideias simples⁴⁹. Se a mente pudesse,

⁴⁹ Locke enfrenta aqui a dificuldade que levantámos na nota n.º 12, p. 150. Repare-se que o filósofo acaba por inclinar-se, muito

como no caso do número, chegar a uma parte ínfima da extensão ou da duração que excluísse toda a divisibilidade, *essa parte* seria, por assim dizer, a unidade indivisível ou a ideia, por repetição da qual se formariam as ideias mais amplas de extensão e duração. Mas, como a mente não pode produzir uma ideia de *qualquer* espaço sem partes, emprega, em vez dela, as medidas comuns que em cada país se imprimiram, pelo hábito, na memória; por exemplo, as medidas de polegadas e pés, ou cúbitos e parassangas*, para o espaço, e as dos segundos, minutos, horas, dias e anos, para a duração. A mente, dizia, utiliza ideias como estas, como se fossem ideias simples que vêm a ser as partes componentes de ideias mais amplas que, no momento oportuno, são fabricadas pela mente, adicionando estas amplitudes que já lhe são familiares. Por outro lado, a medida mais pequena que temos da expansão e da duração é encarada como a unidade no número, quando a mente pretende por divisão reduzi-la a fracções menores. Em ambas as operações, isto é, na adição e na divisão, quer do espaço quer da duração, quando a ideia em questão se torna muito grande ou muito pequena, a sua quantidade precisa torna-se muito obscura e confusa; e somente o *número* das suas repetidas adições ou divisões permanece claro e distinto, como facilmente poderá verificar quem deixar os seus pensamentos soltos na dilatada expansão do espaço ou na divisibilidade da matéria. Cada parte da duração é também duração, e cada parte da extensão é extensão; e ambas são susceptíveis de adição e divisão *in infinitum*. Mas as *partes ínfimas de uma ou outra das quais tenhamos ideias claras e distintas* talvez sejam mais adequadas para as considerarmos

coerentemente aliás, pela solução que considera o espaço e a duração como ideias complexas formadas pelos elementos atômicos clara e distintamente experimentáveis: o *ponto sensível* e o *momento*.

* Medida antiga dos Persas.

como as *ideias simples* dessa espécie, a partir da qual se compõem os nossos modos complexos de espaço, de extensão e de duração, e à qual podem de novo reduzir-se. Na duração, esta ínfima parte pode chamar-se um *momento*, e é o tempo que uma ideia permanece na nossa mente no curso da sucessão comum das ideias na mente. Relativamente à outra parte ínfima, dado que carece de nome próprio, não sei se me será permitido chamar-lhe um *ponto sensível*, querendo com isto exprimir a mais pequena partícula da matéria ou do espaço que podemos discernir, que, regra geral, é cerca de um minuto e, para o olhar mais perspicaz, raras vezes menor do que trinta segundos de um quadrante, do qual a vista é o centro⁵⁰.

10. A expansão e a duração têm, além disso, outra coisa em comum e é que, embora consideremos ambas como tendo partes, contudo, as suas partes não são separáveis umas das outras, nem sequer no pensamento. No entanto, as partes dos corpos dos quais a nossa *medida* da expansão e as partes do movimento, ou melhor, da sucessão de ideias na nossa mente, extraímos a *medida* da duração, podem ser interrompidas e separadas; o que acontece frequentemente, quando o movimento acaba no repouso e a sucessão de ideias no sono, ao qual chamamos também repouso.

11. Contudo, entre ambas existe esta diferença patente: as ideias de amplitude que temos da expansão podem ser dirigidas em qualquer sentido, de tal modo que dão origem à figura, à largura e à espessura; a duração, pelo contrário, não é, por assim dizer, senão a longitude de uma linha recta, que se estende *in infinitum*, sem capacidade para

⁵⁰ Ver nota n.º 49, p. 257.

a multiplicidade, variação ou figura; mas é uma medida comum na qual todas as coisas participam igualmente enquanto existem. Porque este momento presente é comum a todas as coisas que existem agora, e compreende de igual modo essa parte da sua existência, como se todas fossem um só ser; de maneira que podemos, na verdade, afirmar que todas existem no *mesmo* momento de tempo. Se os anjos e os espíritos têm qualquer analogia com isto, no que diz respeito à expansão, é coisa que excede a minha compreensão; e talvez para nós, que estamos dotados de um entendimento e de uma compreensão adequados à nossa própria conservação e às finitudes do nosso ser, mas não à realidade e à amplitude de todos os outros seres, seja quase tão difícil conceber qualquer existência ou ter uma ideia de qualquer ser real, completamente privado de todo o modo de expansão, como possuir a ideia de qualquer existência real, completamente privada de todo o modo de duração. É por isso que não sabemos a relação que têm os espíritos com o espaço ou como participam dele. Tudo quanto sabemos é que cada um dos corpos, considerado separadamente, possui a sua porção própria de espaço, de acordo com a dimensão das suas partes sólidas, e, desse modo, exclui todos os demais corpos de uma quota-parte dessa porção particular de espaço, enquanto a ocupar.

12. A *duração*, e igualmente o *tempo* que é uma parte dela, é a ideia que temos de uma distância *transitória*, na qual jamais existem juntas duas partes, antes se seguindo uma à outra numa sucessão. A *expansão* é a ideia de uma distância *duradoira*, cujas partes existem todas juntas e não são susceptíveis de sucessão. E, portanto, embora não possamos conceber nenhuma duração sem sucessão, nem reunir no nosso pensamento um ser que coexiste *agora* amanhã, ou que possua, simultaneamente, outros momentos além do momento presente de duração, podemos

conceber a duração eterna do Todo-Poderoso, de um modo muito diferente da do homem ou de qualquer outro ser finito. Porque o homem não abarca com o seu conhecimento, ou com o seu poder, todas as coisas passadas e futuras: os seus pensamentos são apenas de ontem e ignora o que o amanhã trará. O que se deu outrora não pode jamais recuperá-lo, e o que está por acontecer não pode torná-lo presente. O que digo para o homem, posso dizê-lo para todos os seres finitos, os quais, por mais que possam exceder o homem em conhecimento e em poder, não são, no entanto, senão criaturas insignificantes, quando comparadas com o próprio Deus. O finito, seja qual for a sua magnitude, não possui qualquer proporção com o infinito. E como a duração infinita de Deus vai acompanhada do conhecimento e poder infinitos, Ele pode ver todas as coisas passadas e vindouras, que não estão mais distantes do seu conhecimento nem mais afastadas da sua vista do que está o presente: todas caem sob um mesmo olhar, e nada há que Ele não possa fazer existir no momento que desejar. Porquanto, como a existência de todas as coisas depende do seu beneplácito, todas elas existem no momento que Ele pensa que seja conveniente que existam. Para concluir, a expansão e a duração incluem-se e compreendem-se mutuamente, uma vez que cada parte do espaço está em cada parte da duração e cada parte da duração está em cada parte da expansão. Suponho que esta combinação de duas ideias distintas dificilmente poderá encontrar-se em toda essa grande variedade de ideias que concebemos ou podemos conceber, e que pode fornecer matéria para especulações posteriores.

CAPÍTULO XVI

Do número

1. Como entre todas as ideias que temos não há nenhuma que seja sugerida à mente por mais vias do que a de *unidade* ou de *uno*, não há, portanto, ideia que seja mais simples. Não há nela qualquer sombra de variedade ou de composição: cada objecto de que se ocupam os nossos sentidos, cada ideia do nosso entendimento, cada pensamento da nossa mente, comporta esta ideia de unidade. É, por conseguinte, a mais íntima aos nossos pensamentos, do mesmo modo que, pela sua combinação com todas as demais coisas, é a *ideia mais universal que temos*. Porque o número aplica-se aos homens, aos anjos, às acções, aos pensamentos, a tudo o que existe ou pode ser imaginado.

2. Repetindo esta ideia de unidade na nossa mente, e adicionando as repetições, obtemos as ideias *complexas* dos *modos* daquela ideia. Desta forma, somando um mais um, obtemos a ideia complexa de um par; juntando doze unidades obtemos a ideia complexa de uma dúzia, e, de igual modo, a de uma vintena, de um milhão ou de qualquer outro número.

3. *Os modos simples do número* são, de entre os outros modos, os mais distintos, uma vez que a menor variação, que é a da unidade, faz cada combinação tão claramente diferente da que mais se lhe aproxima como da mais remota, sendo o dois tão distinto do um como o duzentos;

e a ideia de dois tão distinta da de três como a grandeza de toda a Terra é distinta de uma migalha. O mesmo não acontece relativamente a outros modos simples, nos quais não é tão fácil, nem talvez possível, fazermos uma distinção entre duas ideias aproximadas e que, contudo, são realmente diferentes. Porque, quem se encarregará de mostrar a diferença entre o branco deste papel e o branco do grau imediato⁵¹? Ou, quem poderá formar ideias distintas de cada pequeno excesso na extensão?

4. A clareza e a distinção de cada modo do número relativamente aos outros, mesmo daqueles que mais se aproximam, leva-me a pensar que as demonstrações com números, se não são mais evidentes e exactas do que as feitas na extensão, são pelo menos mais gerais no seu uso e mais precisas na sua aplicação. Isto porque as ideias de números são mais precisas e mais diferenciadas do que na extensão, onde cada igualdade e excesso não é tão fácil de observar ou medir-se; porque os nossos pensamentos não podem chegar, no espaço, a uma porção ínfima determinada, mais além da qual não se possa passar, como acontece com a unidade. Por conseguinte, a quantidade ou proporção de qualquer excesso não pode ser descoberto, o qual é evidente em relação ao número, onde, como já foi dito, o 91 se distingue tão claramente do 90 como do 9000, ainda que o 91 seja o excesso imediatamente a seguir ao 90. Mas o mesmo não acontece na extensão, onde tudo o que exceda um pouco a unidade exacta de um pé ou de uma polegada não se distingue do padrão de uma polegada. E no caso de linhas que apresentam ter igual longitude, uma pode ser mais longa do que a outra umas quantas partes que são inumeráveis; nem há ninguém que seja capaz de distinguir um ângulo que seja ligeiramente maior que um ângulo recto.

⁵¹ Ver nota n.º 8, p. 128.

5. Repetindo, como já foi dito, a ideia de unidade, e juntando-a a outra unidade, temos uma ideia colectiva, designada pelo nome de *dois*. E quem for capaz de fazer isso, e continuar acrescentando uma unidade à última ideia colectiva que tiver de qualquer número, e de atribuir-lhe um nome, poderá contar ou ter ideias de várias colecções de unidades diferentes umas das outras, enquanto tiver uma série de nomes para atribuir aos números e memória para reter essa série com os seus diversos nomes. Com efeito, a numeração consiste em continuar acrescentando uma unidade mais, e dar ao conjunto, como compreendido numa só ideia, um nome novo ou distinto ou um sinal novo que sirva para reconhecê-lo entre os que vêm antes e depois, e para distingui-lo de toda a multidão de unidades, quer seja maior ou menor. De tal maneira que quem puder somar um com um, e depois com dois, e continuar assim a sua contagem tomando consigo os nomes diferentes que pertencem a cada progressão; e, do mesmo modo, subtraindo uma unidade de cada colecção puder retroceder e diminuí-la, essa pessoa será capaz de adquirir todas as ideias de números compreendidos nos limites da sua linguagem, ou para as quais conseguir arranjar um nome, embora talvez não seja capaz de mais. Porque, como os diversos modos simples dos números na mente não são senão muitas combinações de unidade, carentes de variedade e incapazes de quaisquer outras diferenças que não sejam o mais ou o menos, parece que os nomes ou sinais para designar cada combinação são aqui mais necessários do que para qualquer outro tipo de ideias. Sem tais nomes ou sinais, será difícil podermos empregar os números para o cômputo, em especial se a combinação estiver composta de uma grande quantidade de unidades que, reunida sem um nome ou sinais que distinga essa colecção particular, dificilmente evitará converter-se num perfeito caos.

6. Creio que esta é a razão pela qual alguns índios americanos, com quem conversei (mas que, por outros motivos, tinham bastante esperteza e raciocínio), não podiam de modo nenhum contar como nós até 1000, nem tinham ideia distinta desse número, embora pudessem contar muito bem até 20. Porque, como a sua linguagem é reduzida e acomodada somente às pequenas necessidades de uma vida pobre e simples, desconhecedora do comércio e das matemáticas, carecia de palavras para expressar 1000; de tal modo que, quando se lhes falava de números maiores, mostravam os cabelos da cabeça para expressar uma quantidade que não podiam numerar. Parece-me que esta incapacidade procede da sua falta de nomes. Os Tupinambás não dispunham de nomes para números acima de 5 e, quando queriam expressar algum superior a essa cifra, mostravam os dedos próprios e os de outras pessoas presentes. E não tenho dúvidas de que nós próprios poderíamos numerar com palavras muito mais além do que geralmente fazemos, se encontrássemos algumas denominações adequadas para expressar estas quantidades, em lugar da maneira que agora empregamos, designando-as por milhões de milhões de milhões, etc., o que difficilmente nos permite passar além de dezoito vezes ou, quando muito, 24 casas decimais, sem provocar confusão. Mas, para mostrar até que ponto os nomes distintos dos números ajudam a computar bem, ou a ter ideias úteis dos números, seja-me permitido agrupar as cifras que a seguir se apresentam como se fossem sinais de um só número:

nonilhões	octiliões	septiliões	sextiliões	quintiliões
857 324	162 486	345 896	437 918	423 147
quatriliões	triliões	biliões	milhões	unidades
248 106	235 421	261 734	368 149	623 137

A maneira comum de citar este número em inglês seria a repetição frequente de milhões, de milhões, de milhões, de milhões, de milhões, de milhões, de milhões (que é a denominação das segundas seis cifras). De acordo com esta maneira, será muito difícil ter algumas noções que distingam esse número. Mas repare-se que, se se desse a cada seis cifras uma denominação nova e ordenada, estas e talvez muitas outras cifras mais, em progressão, poderiam facilmente ser contadas com distinção e permitir a obtenção de ideias acerca delas, as quais não só seriam mais acessíveis para nós, mas também se transmitiriam mais claramente aos demais. Mencionei isto somente com o objectivo de mostrar como são necessários nomes distintos para a numeração, sem pretender introduzir uns novos inventados por mim.

7. Deste modo, as crianças, quer por falta de nomes para designar as diversas progressões numéricas, quer por carecerem de faculdade de reunir ideias soltas para formar ideias complexas e pô-las numa certa ordem regular, de tal maneira que pudessem retê-las na memória como é necessário para os efeitos de contar, não começam a contar mais cedo, nem podem progredir muito e com segurança. Mas, depois de transcorrido algum tempo e de estarem já providas de outras ideias, é frequente vê-las conversar e raciocinar bastante bem, e dar mostras de ter concepção muito clara de várias outras coisas, antes de poderem contar até vinte. E há pessoas que, por deficiências na memória, não podendo reter na sua ordem as diversas combinações dos números com os nomes que lhes correspondem, nem a dependência de uma série tão longa de progressões numéricas e as relações que mantêm entre si, são incapazes, durante toda a sua vida, de contar ou de seguir qualquer série simples de números, porquanto, quem pretender contar até vinte, ou ter uma ideia

desse número, tem que saber que o dezanove o precedeu e conhecer o nome ou o sinal de todos os números anteriores a vinte conforme aparecem na sua ordem; porque, falhando isto, produz-se uma lacuna, a cadeia quebra-se e já não se pode continuar o progresso na numeração. Deste modo, para contar bem, requer-se (1) que a mente distinga cuidadosamente duas ideias, que diferem somente uma da outra por adição ou subtracção de *uma* unidade; (2) que retenha na memória os nomes ou sinais das diversas combinações que aparecem desde a unidade até esse número; e tudo isto não confusamente e ao acaso, mas nessa ordem exacta em que os números se seguem uns aos outros. Se algum desses requisitos vier a falhar, todo o assunto da numeração cai na desordem e permanecerá somente uma ideia confusa da quantidade, mas não se alcançarão as ideias que a operação de contar exige distintamente.

8. Outra coisa pode observar-se no número, e é que a mente o utiliza para medir todas as coisas que podemos medir e que são principalmente a *expansão* e a *duração*; e a nossa ideia de infinito, mesmo que a apliquemos à expansão e à duração, parece não ser senão a infinidade do número. Porque, as nossas ideias de eternidade e de imensidão não são senão a adição de certas ideias de partes imaginadas de duração e expansão, repetidas com a infinidade do número, sem que possamos alcançar jamais um termo da adição, visto que para todos é evidente que o número nos fornece, mais do que qualquer outra das nossas ideias, um lote inesgotável. Com efeito, por mais que um homem reúna numa cifra um número tão grande como quizer, essa quantidade, por maior que seja, em nada diminui o poder que tem de adicionar, nem o aproxima do termo do lote inesgotável do número, onde fica sempre um resto para ser adicionado, como se não

se tivesse tirado nada. E esta *adição sem termo*, ou esta *adicionabilidade* (se alguém preferir esta palavra) dos números, tão óbvia para a mente, é aquilo que, a meu ver, nos proporciona a ideia mais clara e distinta da infinidade; assunto que trataremos mais pormenorizadamente no próximo capítulo.

CAPÍTULO XVII

Da infinidade

1. Quem desejar saber que espécie de ideia é aquela à qual damos o nome de *infinidade* não poderá fazê-lo melhor do que considerando a que atribui a mente, de um modo mais ou menos imediato, a infinidade, e depois de que modo a mente forma essa ideia.

Parece-me que o *finito* e o *infinito* são considerados pela mente como *modos de quantidade* e que, primariamente, são atribuídos no seu significado original unicamente àquelas coisas que têm partes e são capazes de aumento ou diminuição pela adição ou pela subtração de uma parte mínima. Tais são as ideias de espaço, duração e número, que já examinámos nos capítulos anteriores. É certo que não podemos deixar de estar persuadidos de que o Deus imenso, de quem e por quem são todas as coisas, é incompreensivelmente infinito. No entanto, quando aplicamos nos nossos pensamentos débeis e limitados a nossa ideia de infinito a esse Ser Primeiro e Supremo, fazemo-lo primordialmente em relação à sua duração e à sua ubiquidade e, a meu ver, num sentido mais figurado, relativamente ao seu poder, sabedoria, bondade e outros atributos, que são propriamente inesgotáveis, incompreensíveis, etc. Com efeito, quando dizemos que *esses* atributos são infinitos, não temos mais nenhuma ideia dessa infinidade, a não ser a que vai acompanhada de alguma reflexão e de alguma insinuação acerca do número ou extensão dos actos ou objectos do poder, sabedoria e bon-

dade de Deus; actos ou objectos que nunca se pode supor que sejam tão grandes, ou tantos, que não sejam ultrapassados e excedidos por esses atributos, por mais que no nosso pensamento os multipliquemos quantas vezes quisermos, utilizando a infinidade sem termo dos números. Não pretendo explicar o modo como esses atributos estão em Deus, que se encontra infinitamente mais além do alcance da nossa pobre capacidade. Sem dúvida alguma que contém em si mesmos toda a perfeição possível, mas digo que este é o nosso modo de concebê-los, e tais, as nossas ideias acerca da sua infinidade.

2. Posto que a mente considera o finito e o infinito como *modificações* da expansão e da duração, examinaremos a seguir o *modo como a mente adquire essas ideias*. No que diz respeito à ideia de finito, não há grande dificuldade. As porções óbvias da extensão, que afectam os nossos sentidos, introduzem na mente a ideia de finito; e os períodos comuns da sucessão pelos quais medimos o tempo e a duração, tais como as horas, os dias e os anos, são amplitudes delimitadas. A dificuldade maior está em saber como alcançamos essas *ideias ilimitadas* de eternidade e de imensidade, posto que os objectos com os quais lidamos se revelam insuficientes em comparação ou proporção com aquelas grandezas.

3. Todo aquele que tiver alguma ideia de qualquer longitude determinada de espaço, como por exemplo um pé, verifica que pode repetir essa ideia e que, unindo-a à ideia anterior, pode formar a ideia de dois pés e que, pela adição de um terceiro pé, adquire a ideia de três pés, e assim sucessivamente, sem alcançar jamais um termo nessa série de adições, quer da mesma ideia de pé ou, se se prefere, do dobro, ou de outra ideia que tenha de qualquer longitude, como de uma milha, do diâmetro da Terra, ou

do *orbis magnus*. Porque, qualquer que seja a ideia que tome dentre estas, quaisquer que sejam as vezes que a multiplique, verificará que, depois de ter continuado essas duplicações no seu pensamento, e depois de ter ampliado assim a sua ideia as vezes que quiser, não há qualquer razão para parar, e que não se encontra um pedaço mais próximo do termo dessas multiplicações do que quando as iniciou; e, posto que o poder de ampliar a sua ideia de espaço por meio de adições posteriores permanece o mesmo, obterá deste modo a ideia de espaço infinito.

4. Parece-me que esta é a maneira como a mente alcança a *ideia* de espaço infinito. Mas é completamente diferente saber se este espaço ilimitado, de que a mente tem ideia, *existe realmente*, porque as nossas ideias nem sempre são prova da existência das coisas. No entanto, posto que esta questão se apresentou no nosso caminho, direi que estamos *em condições de pensar* que o espaço é, em si mesmo, de facto ilimitado, suposição à qual nos conduz naturalmente a ideia do espaço ou expansão. Com efeito, posto que nós o consideramos quer como a extensão do corpóreo, quer como existindo por si próprio, sem que nenhuma matéria sólida o ocupe (dado que não somente temos a ideia de um semelhante espaço vazio, mas também que, conforme me parece tê-lo provado através do movimento do corpóreo, a sua existência é necessária), é impossível que a mente possa jamais descobrir ou supor que ele tenha um termo, ou que seja interrompida na sua marcha através desse espaço, por mais que progrida no pensamento. Todas as fronteiras corporais, mesmo as muralhas de diamante, não detêm a progressão da mente no espaço e na extensão, antes a facilitam e amplificam. Porque, até onde se estende o corpóreo, ninguém duvida que essa distância possa ser alcançada pela extensão. E quando chegamos assim ao último extremo do corpóreo, que coisa haverá ali

que seja capaz de parar a mente e convencê-la de que chegou ao termo do espaço, uma vez que, longe de descobrir um termo, se persuade de que o próprio corpo pode mover-se no espaço que está mais além? Se é necessário para o movimento dos corpos que haja entre eles um espaço vazio, tão pequeno quanto se desejar, e se os corpos podem mover-se dentro ou através desse espaço vazio, ou melhor, se é impossível que qualquer partícula de matéria se mova dentro de um espaço vazio, é evidente que um corpo deve ter igual possibilidade de mover-se num espaço vazio situado mais além dos limites últimos do corpóreo, ou num espaço vazio disseminado entre os corpos. Porque a ideia de um espaço vazio puro é exactamente a mesma, quer se encontre dentro dos confins do corpóreo, quer esteja mais além desses confins, sem que a sua natureza seja diferente, embora possa divergir na massa, e, portanto, nada impede que um corpo se mova dentro desse espaço. Desta maneira, conclui-se que, onde quer que a mente se situe pelo pensamento, seja entre os corpos, seja afastada deles, não pode encontrar limites, nem termo nesta ideia uniforme de espaço; e, por conseguinte, tem necessariamente que persuadir-se, atendendo à própria natureza e à ideia de cada parte de espaço, de que o espaço é realmente infinito.

5. Assim como obtivemos a ideia de *imensidade* em virtude do poder que temos de repetir quantas vezes quisermos qualquer ideia do espaço, do mesmo modo, pela capacidade de repetir, na série infinita do número, a ideia de qualquer amplitude de duração que tenhamos na mente, alcançamos a ideia de *eternidade*. Porque descobrimos em nós próprios que é igualmente impossível chegar a um termo dessas ideias repetidas e chegar ao fim dos números, impossibilidade que pode ser verificada por todas as pessoas. Mas o facto de termos uma *ideia* da eternidade

é uma questão muito diferente da de saber se há ou não *um ser real* cuja duração seja eterna. Contudo, como já falei deste assunto noutro lugar, nada mais direi aqui a esse respeito, e ocupar-me-ei de outras considerações relativas à nossa ideia de infinidade.

6. Se é certo que a nossa ideia de infinidade é obtida pelo poder, que encontramos em nós próprios, de repetir sem fim as nossas próprias ideias, poder-se-á perguntar porque não atribuímos infinidade a outras ideias, como fizemos com as de espaço e duração, uma vez que as podemos repetir tão facilmente na nossa mente como estas. Contudo, ninguém pensa numa doçura infinita ou numa brancura infinita, embora possa repetir a ideia de doce ou de branco tão frequentemente como as ideias de uma jarda ou de um dia. A esta questão respondo que todas as ideias, que são consideradas como tendo partes e capazes de aumentar por adição de partes iguais ou menores, nos fornecem, por repetição, a ideia de infinidade, dado que, através dessa repetição sem termo, se obtém um aumento contínuo que *não pode* ter fim. Mas o mesmo não acontece em relação a outras ideias. Isto é, se à ideia mais ampla que agora tenho da extensão ou da duração lhe acrescentar a parte mais pequena que seja possível conceber, resulta daí um aumento. Mas se à ideia mais perfeita que tenho da brancura mais branca lhe acrescentar outra de uma brancura menor ou igual (porque não poderia acrescentar a ideia de uma brancura maior do que a que já tenho), não se produz nenhum aumento e em nada se amplia a minha ideia; e, por isso, as diferentes ideias de brancura, etc., chamam-se graus, porque as ideias que constam de partes são capazes de ser aumentadas pela adição de uma parte mínima. Mas se tomarmos a ideia de branco que um monte de neve produziu ontem, e uma outra ideia de branco produzida por um outro monte de neve visto hoje, e juntar-

mos mentalmente essas duas ideias, elas, por assim dizer, reúnem-se numa só ideia, de tal modo que em nada se aumenta a ideia de branco. E se acrescentamos um grau menor de brancura a um grau maior, estamos longe de produzir um aumento: na realidade, diminuímos a ideia. Aquelas ideias, pois, que não constam de partes não podem ser aumentadas pelo homem na proporção que deseja, nem pode ele ampliá-las mais além do que recebeu através dos sentidos. Mas como o espaço, a duração e o número são capazes de aumento, por repetição, deixam na mente uma ideia dotada de uma capacidade sem fim para um maior aumento, de modo que não podemos conceber em nenhum lado um fim para uma adição ou progressão posterior; e, portanto, estas ideias são as *únicas* que conduzem a nossa mente ao pensamento da infinidade.

7. Embora a nossa ideia de infinidade proceda da consideração da quantidade, e do aumento sem fim que a mente é capaz de fazer na quantidade por adições repetidas das porções que lhe agradarem, suspeito, no entanto, que provocamos uma grande confusão nos nossos pensamentos quando unimos a infinidade a qualquer suposta ideia de quantidade que a mente pode ter, e, dessa maneira, disser-tamos ou raciocinamos acerca de uma quantidade infinita, como, por exemplo, um espaço infinito ou uma duração infinita. Pois, como a nossa ideia de infinidade, segundo penso, é uma *ideia de infinidade crescente*, e a ideia que a mente tem de qualquer quantidade está nesse momento *terminada* nessa mesma ideia (porque, sendo tão grande quanto se queira, não pode ser maior do que o que é), unir a infinidade a esta ideia é procurar harmonizar uma medida já fixa com uma quantidade em aumento constante. Por este motivo, penso que não é uma subtileza desprezível dizer que devemos distinguir cuidadosamente entre a ideia da infinidade do espaço e a ideia de um espaço infi-

nito. A primeira não é senão uma progressão sem fim, que se supõe feita pela mente através da repetição daquelas ideias de espaço que mais lhe agradarem escolher. Mas ter de facto a ideia de um espaço infinito é o mesmo que supor que a mente já percorreu e contempla actualmente *todas* aquelas ideias repetidas de espaço, que uma repetição *sem fim* não poderá nunca oferecer-lhe totalmente; o que contém em si uma contradição manifesta.

8. Talvez isto se torne mais evidente se o considerarmos em relação aos números. A infinidade dos números, aos quais toda a gente verifica ser sempre possível acrescentar qualquer coisa sem poder aproximar-se do fim desse aumento, ficará patente, sem qualquer dificuldade, a quem reflectir sobre isso. Mas, por muito clara que seja esta ideia da infinidade dos números, não há, no entanto, nada mais evidente do que o absurdo da ideia actual de um número infinito. Quaisquer ideias *positivas* que tenhamos na mente acerca do espaço, duração ou número, por maiores que sejam, continuam a ser finitas. Mas quando supomos um resto inesgotável, de que retiramos todos os limites, e no qual permitimos à mente realizar uma progressão interminável de pensamento, sem que jamais chegue a completar a ideia, é então que obtemos a nossa ideia de infinidade. Esta ideia, embora pareça bastante clara quando só consideramos nela a negação de um termo, ou quando pretendemos produzir na mente a ideia de um espaço ou de uma duração infinitos, é muito obscura e confusa, porque está composta de duas partes muito diferentes, para não dizer contraditórias. Com efeito, supondo que um homem produza na sua mente uma ideia de qualquer espaço ou número, tão grande quanto quiser, é claro que a mente *descansa e termina* nessa ideia, o que é oposto à ideia de infinidade, que *consiste numa progressão suposta sem fim*. Creio, portanto, que a isso se deve o facto de nos confundirmos

com tanta facilidade, quando argumentamos e raciocinamos acerca do espaço ou da duração infinitos, etc. Porquanto, como não se repara que as partes desta ideia são, como de facto o são, contraditórias, um dos aspectos causará sempre uma certa perplexidade, quaisquer que sejam as consequências que tiremos do outro aspecto, do mesmo modo que a ideia de um movimento que não transcorre confundiria qualquer pessoa que tirasse argumentos de semelhante ideia, a qual não é melhor que a ideia de movimento em repouso. E, como esta, parece-me ser a ideia de um espaço ou, o que é o mesmo, de um número infinito, isto é, a ideia de um espaço ou de um número que a mente possui de facto e assim a contempla e, deste modo, termina nela; e de um espaço ou de um número que, num aumento constante e sem fim e em progressão, não possa vir a ser jamais alcançado no pensamento. Porque, por maior que seja a ideia de espaço que eu tenha na mente, não é maior do que no instante em que a possuo, embora eu seja capaz de a duplicar no instante seguinte, e assim sucessivamente *in infinitum*; só é finito o que não tem limites, e tal é a ideia de infinidade, na qual os nossos pensamentos não podem encontrar nenhum termo.

9. Creio que, dentre todas as ideias, o número é, como já disse, o que nos proporciona a ideia mais clara e distinta da infinidade que somos capazes de obter. Com efeito, quando a mente procura obter a ideia de infinidade, no espaço e na duração, utiliza as ideias e a repetição dos números, tais como milhões de milhões de anos, que são outras tantas ideias distintas, que o número impede que caiam num caos, onde a mente se perderia. E, depois de somar tantos milhões de amplitudes conhecidas de espaço ou de duração quantos lhes aparecerem, a ideia mais clara que pode obter da infinidade é esse resto confuso e incompreensível de números que sempre poderiam acrescentar-

-se e que não oferecem perspectiva de acabarem ou de terem algum limite.

10. Talvez ajude a esclarecer um pouco mais a ideia que temos da infinidade, e nos revele que não é *senão a infinidade do número aplicada a partes determinadas, das quais temos na nossa mente ideias distintas*, se repararmos que não consideramos o número como infinito, ao passo que tendemos a considerar que a duração e a extensão o são. Isto é devido a que, relativamente ao número, alcançamos, por assim dizer, um termo, porque como não há no número nada que seja *menos* que uma unidade⁵², aí nos detemos e chegamos a um termo; mas na adição ou incremento do número não podemos estabelecer nenhum limite. Neste aspecto é semelhante a uma linha, da qual uma extremidade acaba em nós e a outra se estende mais além de tudo o que possamos conceber. Mas o mesmo não acontece em relação ao espaço e à duração. Na duração consideramos esta linha de números estendendo-se para *ambos* os lados, com uma amplitude inconcebível, indeterminada e infinita. Isto é evidente para quem quiser reflectir sobre a ideia que tem de eternidade, a qual, suponho, não parecerá *senão* esta infinidade de números estendida para ambos os lados, *à parte ante* e *à parte post*, como se costuma dizer. Com efeito, quando queremos considerar a Eternidade *à parte ante*, o que fazemos é, começando a partir de nós próprios e do tempo presente em que nos encontramos, repetir na nossa mente as ideias de anos, de séculos ou de qualquer porção assinalada de duração passada, persuadidos de que podemos continuar esta adição, utilizando a infinidade dos números. E, quando consideramos a eternidade

⁵² É óbvio que Locke considera apenas a série natural dos números inteiros positivos.

à *parte post* começamos, de modo idêntico, por nós próprios e computamos através de períodos multiplicados vindouros, estendendo a linha dos números como anteriormente. E estas duas linhas colocadas juntas constituem a infinita duração a que nós chamamos *eternidade* que, quer nos viremos para um ou outro lado, para a frente ou para trás, aparece como infinita, dado que aplicamos a infinidade dos números, isto é, o poder de adicionar sempre mais.

11. O mesmo acontece com o espaço, no qual, idealizando-nos situados, por assim dizer, no seu centro, podemos obter aquelas intermináveis linhas do número em todas as direcções; e computamos a partir de nós uma jarda, uma milha, o diâmetro da Terra, ou *orbis magnus*, e, pela infinidade do número, juntamos outras àquelas tantas vezes quantas quisermos. E não tendo mais razões para estabelecer uns limites a estas ideias repetidas do que temos para estabelecer uns limites ao número, obtemos assim a ideia indeterminável da imensidade.

12. E como, em qualquer massa de matéria, os nossos pensamentos não podem chegar nunca à última divisibilidade, há, pois, quanto a nós, uma aparente infinidade neste caso, que é também uma infinidade do número. Mas com a seguinte diferença: é que nas primeiras considerações da infinidade do espaço e da duração somente usamos a adição de números, enquanto que a divisibilidade da matéria é semelhante à divisão de uma unidade nas suas fracções, na qual a mente pode sempre continuar *in infinitum*, de modo parecido às adições precedentes, não sendo esta divisão senão a adição continuada de novos números. Mas na adição de uma não podemos obter a ideia *positiva* de espaço infinitamente grande mais do que, na divisão da outra, podemos obter a ideia positiva de um corpo infinita-

mente pequeno. Posso, pois, afirmar que a nossa ideia de infinidade é uma ideia crescente ou passageira que se estende sempre numa progressão sem limites, que não pode ser detida em nenhuma parte.

13. Penso que deve ser difícil encontrar uma pessoa estranha que afirme ter uma ideia *positiva* de um número actual infinito; porque a infinidade do número consiste em poder acrescentar sempre alguma combinação de unidades a algum número anterior, e isto durante o tempo que se quiser. O mesmo acontece com a infinidade do espaço e da duração, em que este poder proporciona sempre ocasiões à mente para adições sem fim. No entanto, há também pessoas que imaginam possuir ideias *positivas* da duração infinita e do espaço infinito. Para destruir esta ideia positiva de infinito, creio que seria suficiente perguntar à pessoa que a tem se podia adicionar ou não alguma coisa, o que mostraria facilmente o erro de tal ideia positiva. Penso que não podemos ter nenhuma ideia positiva de qualquer espaço ou duração que não seja produzida e comensurada pela repetição de um certo número de pés e jardas, ou dias e anos; que são as medidas comuns das quais temos ideias na nossa mente e pelas quais julgamos acerca da grandeza deste género de quantidades. E, por conseguinte, porque uma ideia infinita de espaço ou duração deve ser necessariamente composta de partes infinitas, não pode haver outra infinidade a não ser a do número, *capaz* ainda de uma adição posterior, mas não uma ideia positiva actual de um número infinito. Creio que isto é evidente, porque a adição de coisas finitas em conjunto (como são as longitudes das quais temos ideias positivas) não pode nunca produzir a ideia de infinito duma maneira diferente da do número, o qual, consistindo em adições de unidade finitas umas às outras, sugere a ideia de infinito unicamente pelo poder que temos de aumentar sempre a soma, adicionar

mais coisas do mesmo género, sem atingir jamais as proximidades do termo dessa progressão.

14. Aqueles que pretendem provar que a sua ideia de infinito é positiva utilizam, a meu ver, um argumento curioso tirado da negação de um fim; o argumento é negativo, mas a negação é positiva. Quem considerar que o fim de um corpo não é senão a extremidade ou superfície desse corpo não se atreverá talvez a admitir que o fim é puramente negativo; e quem observar que o fim da sua caneta é negro ou branco será levado a pensar que o fim é qualquer coisa mais do que uma negação. E, quando aplicado à duração, também não é a pura negação da existência, é mais propriamente o seu último momento. Mas se insistem que o fim não é senão a pura negação da existência, tenho a certeza de que não podem deixar de admitir que o começo é o primeiro instante do ser, que não é concebido por ninguém como pura negação. Por conseguinte, em virtude do seu próprio argumento, a ideia do eterno *à parte ante*, ou de uma duração sem um começo, não é senão uma ideia negativa.

15. Confesso que a ideia de infinito tem qualquer coisa de positivo em todas aquelas coisas que lhe aplicamos. Quando queremos reflectir acerca do espaço ou da duração infinita, o primeiro passo que damos consiste habitualmente em fabricar uma ideia muito grande como, por exemplo, a de milhões de épocas ou de milhas, que possivelmente duplicamos ou multiplicamos várias vezes. Tudo o que assim reunimos no nosso pensamento é positivo, e é conjunto de um grande número de ideias positivas acerca do espaço ou da duração. Mas daquilo que sempre fica mais além não temos uma noção mais positiva e distinta do que a que um marinheiro tem da profundidade do mar quando, depois de ter lançado uma grande parte da sonda, não

atinge o fundo. Desse modo, sabe que a profundidade é de umas quantas braças e até mesmo mais, mas não tem qualquer noção distinta de quantas braças ainda faltam. E se esse marinheiro pudesse continuar indefinidamente a sua sondagem, descobrindo que a sonda nunca chega a tocar no fundo, encontrar-se-ia numa situação idêntica à da mente, quando procura uma ideia completa e positiva da infinidade. E neste caso, quer a corda da sonda tenha dez ou dez mil braças, descobre igualmente o que está mais além, isto é, proporciona unicamente esta ideia confusa e comparativa de que isso não é tudo, mas que se pode continuar sempre avante. Tanto espaço quanto a mente pode conceber actualmente, disso tem uma ideia positiva; mas, na tentativa de torná-lo infinito, uma vez que vai sempre aumentando e avançando sem cessar, a ideia torna-se imperfeita e incompleta. Tanto espaço quanto a mente pode considerar, na sua contemplação de grandeza, produz um quadro claro e positivo no entendimento; mas o infinito é ainda maior. Por isso: 1) a ideia de *tanto* é positiva e clara; 2) a ideia de *qualquer coisa maior* é também clara, mas não é senão uma ideia comparativa; 3) a ideia de *um tanto maior que não pode ser compreendido* é uma ideia puramente negativa, não é positiva. Porque carecerá de ideia positiva e clara acerca da grandeza duma extensão (que é a que se procura na ideia de infinito) quem não tiver uma ideia abrangente da sua dimensão; e penso que ninguém pretende ter semelhante ideia quando se trata do que é infinito. Dizer que um homem tem uma ideia positiva e clara de qualquer quantidade sem ele saber quais as suas dimensões, é tão aceitável como dizer que tem a ideia positiva e clara do número de grãos de areia de uma praia sem, no entanto, saber quantos podem ser mas unicamente que são mais de vinte. Porque precisamente tem uma ideia tão perfeita e positiva acerca de um espaço infinito ou de uma duração infinita quem afirma que é *maior que* a extensão ou duração de dez, cem, mil ou

qualquer outro número de milhas ou de anos, da qual tem ou pode ter uma ideia positiva. E esta é, segundo creio, a ideia que podemos ter do infinito. Deste modo, tudo quanto está mais além da nossa ideia positiva *em direcção* à infinidade permanece na obscuridade, e possui a confusão indeterminada de uma ideia negativa, pela qual sei que não compreendo nem posso compreender tudo quanto desejo, por ser demasiado grande para uma capacidade finita e limitada. E não pode deixar de estar muito afastada duma ideia positiva e completa a ideia pela qual a porção do que quisesse compreender ficasse de fora, sob a vaga denominação de ser qualquer coisa ainda maior. Com efeito, depois de ter medido um tanto ou depois de ter avançado até certo lugar relativamente a uma quantidade, dizer que ainda não se alcançou o fim é o mesmo que dizer que essa quantidade é maior. Deste modo, acontece que a negação de um fim relativamente a qualquer quantidade é, por outras palavras, o mesmo que dizer que essa quantidade é maior; e a negação total de um fim não significa outra coisa senão a ideia, que fica connosco, de uma quantidade sempre maior, aplicando-a em todas as progressões em quantidade que se vão fazendo mentalmente, e acrescentando a esta *ideia de ainda maior a todas* as ideias de quantidade que se tenham ou que se suponha possam vir a ter. Ora bem, se uma ideia como esta é positiva ou não, é coisa que deixo à consideração de outros.

16. Eu pergunto àqueles que afirmam ter uma ideia positiva da eternidade se essa ideia da duração contém ou não uma sucessão. Se não a contém, têm de mostrar a diferença que existe na sua noção de duração, quando se aplica a um Ser eterno e a um ser finito; porque talvez haja outras pessoas, como eu, que admitem a debilidade do seu entendimento neste ponto e confessam que a noção que têm da duração as obriga a conceber que, de tudo quanto

tem duração, a continuação é mais comprida hoje do que foi ontem. Se, para evitar a sucessão relativamente à existência eterna, recorrem ao que se chama nas escolas o *punctum stans*, temo que, deste modo, não melhorarão muito a situação, nem nos ajudarão a alcançar uma ideia mais clara e positiva da duração infinita, posto que, para mim, nada há mais inconcebível do que a duração sem a sucessão. Além disso, se esse *punctum stans* significa alguma coisa, como não é *quantum*, as noções de finito ou infinito não podem pertencer à duração infinita. Mas se a nossa pobre capacidade não pode separar a sucessão de qualquer duração que seja, a nossa ideia de eternidade não pode ser senão a *sucessão infinita de momentos de duração na qual todas as coisas existem*. E se alguém tem ou pode ter uma ideia positiva de um número real infinito é assunto que deixo à sua própria consideração, até que repare que o seu número infinito seja tão grande que ele próprio já não possa acrescentar-lhe nada mais; e, na medida em que possa continuar a aumentá-lo, penso que se convencerá a si próprio de que a ideia que tem desse número é um pouco insuficiente para fazer dela uma infinidade positiva.

17. Parece-me inevitável que qualquer criatura racional, que examine a sua própria ou qualquer outra existência, tenha a noção de um ser eterno e sábio que não teve começo; e eu tenho a certeza de que possuo uma ideia parecida de uma duração infinita. Mas como esta negação de um começo não é senão a negação de uma coisa positiva, dificilmente poderá proporcionar-me uma ideia positiva da infinidade e, sempre que a pretendo alcançar pelo pensamento, devo confessar que fico atrapalhado e vejo que não consigo obter dela uma compreensão clara.

18. Aquele que julga ter uma ideia positiva de um espaço infinito notará, quando reflectir sobre ela, que é

igualmente impossível ter uma ideia positiva do espaço maior e do mais ínfimo. Porque, relativamente a este último, que parece ser o mais fácil dos dois e mais dentro das possibilidades da nossa compreensão, unicamente somos capazes de ter uma ideia comparativa da pequenez, que sempre será menos que outra da qual possamos ter uma ideia positiva. Todas as nossas ideias *positivas* acerca de qualquer quantidade, grande ou pequena, têm sempre limites, embora a nossa ideia *comparativa*, que nos permite acrescentar ou diminuir, conforme o caso, careça de limites. Porque como aquilo que ainda falta, grande ou pequeno, não fica compreendido na nossa ideia positiva, permanecerá na obscuridade. E disto unicamente temos a ideia da possibilidade de aumentar uma e diminuir a outra, *sem cessar* jamais. Um pilão e um almofariz reduzem uma partícula de matéria à indivisibilidade, com a mesma facilidade com que o fará o pensamento mais subtil de um matemático; e um agrimensor mede com a sua cadeia um espaço infinito com a mesma facilidade com que um filósofo, com os mais altos voos do pensamento, logra alcançá-lo, ou chega a compreendê-lo; nisto consiste ter uma ideia positiva. Quem for capaz de pensar num cubo com uma polegada de lado e formar assim uma ideia positiva clara desse cubo poderá pensar num que seja mais pequeno e tenha um meio, um quarto ou um oitavo de polegada, e assim sucessivamente até obter no pensamento algo extremamente pequeno; mas, de qualquer maneira, nunca conseguirá ter a ideia dessa pequenez incompreensível que a divisão pode produzir. O que ainda resta de pequenez está tão longe do seu pensamento como quando começou a redução; e, portanto, nunca logra possuir uma ideia clara e positiva dessa pequenez que é consequência duma divisibilidade infinita.

19. Todo aquele que olhar para a infinidade forma, à primeira vista, conforme já disse, uma ideia muito ampla

acerca daquilo a que aplica essa ideia, quer ao espaço quer à duração, e possivelmente fatigar-se-á, multiplicando na sua mente essa ideia inicial. No entanto, desse modo, não está mais próximo de ter uma ideia positiva e clara do que ainda falta para que seja o infinito positivo, do que estava aquele camponês relativamente à água que tinha que passar ainda pelo canal do rio que encontrou no seu caminho:

*«Rusticus expectat dum defluat amnis, at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum»*

(Horac. *Epist.* I, II, 42)

20. Tenho encontrado algumas pessoas que estabelecem uma diferença tal entre a duração infinita e o espaço infinito que chegam a convencer-se de que têm uma ideia positiva da eternidade, embora admitam que não a têm, nem podem tê-la, de um espaço infinito. Suponho que a razão desse erro é a seguinte: essas pessoas, ao reparar que, em virtude duma consideração adequada das causas e dos seus efeitos, é preciso admitir algum Ser eterno, pensam, por conseguinte, que é necessário considerar a existência real desse Ser eterno, correspondente à ideia que têm da eternidade. Mas, por outro lado, como não vêem que é necessário, mas, pelo contrário, que é aparentemente absurdo que o corpóreo seja infinito, concluem arriscadamente que não podem ter nenhuma ideia do espaço infinito, pelo facto de não poderem ter nenhuma ideia da matéria infinita. Parece-me que esta consequência está muito mal deduzida, porque a existência da matéria não é, de modo nenhum, mais necessária à existência do espaço do que a existência do movimento ou do Sol o é para a duração, embora eles sejam utilizados habitualmente para medi-la; e não duvido que um homem seja capaz de ter a ideia de dez mil milhas quadradas sem pensar num corpo

dessas dimensões, do mesmo modo que a ideia de dez mil anos sem pensar num corpo que tenha essa idade. Parece ser tão fácil ter a ideia de um espaço vazio de todo o corpo como pensar num *bushel** sem trigo, ou no oco de uma noz sem miolo. Porque, pelo facto de termos uma ideia do espaço infinito, não se deduz necessariamente que haja um corpo sólido infinitamente extenso, do mesmo modo que não se deduz necessariamente que o mundo seja eterno, pelo facto de termos a ideia de uma duração infinita. E por que havemos de pensar que a nossa ideia de um espaço infinito requer a existência real da matéria para apoiá-lo, quando notamos que temos uma ideia tão clara da duração infinita que há-de vir, como temos a de uma duração infinita já passada? Embora suponha que não há ninguém para quem seja concebível que uma coisa exista ou tenha existido nessa duração futura. E porque é igualmente impossível unir a ideia que temos da duração futura com uma existência presente ou passada, como fazer com que a ideia do dia de ontem seja a mesma que a ideia de hoje ou de amanhã, ou como juntar as ideias passadas e futuras e torná-las contemporâneas. Mas se essas pessoas pensam ter ideias mais claras acerca da duração infinita do que acerca do espaço infinito, porque não há dúvida que Deus existiu desde a eternidade, embora não haja matéria real coextensa com o espaço infinito, no entanto, como há alguns filósofos que opinam que o espaço infinito está ocupado pela infinita omnipresença de Deus, do mesmo modo que a duração infinita o está pela sua existência eterna, será preciso que aquelas pessoas admitam que estes filósofos têm uma ideia tão clara do espaço infinito como da duração infinita; ainda que, pela minha parte, creia que nem num nem noutro caso se tem uma ideia positiva da infinidade,

* Medida de capacidade, com 8 galões (= 36,348 litros).

pois quaisquer que sejam as ideias positivas que um homem tem na sua mente acerca de qualquer quantidade, pode sempre repeti-la e acrescentá-la à que tinha antes, tão facilmente como pode acrescentar as ideias de dois dias ou de dois passos, que são ideias positivas de amplitude que tem na sua mente, e assim sucessivamente, quantas vezes quiser. Daqui se conclui que se um homem tem uma ideia positiva do infinito, quer da duração quer do espaço, poderia acrescentar dois infinitos um ao outro; ou, melhor, poderia fazer um infinito infinitamente maior que outro: absurdos que são demasiado grosseiros para que mereçam ser refutados.

21. Se, depois de tudo o que se disse, há ainda homens que estão persuadidos de terem ideias claras, positivas e amplas da infinidade, isso é devido ao facto de desfrutarem desse privilégio, e teria muito gosto (como também outras pessoas que conheço e ingenuamente confessam que carecem de semelhantes ideias) que me illustrassem melhor sobre este assunto. É que até agora fui levado a pensar que as graves e inextricáveis dificuldades que sempre aparecem em todas as discussões acerca do infinito, quer do espaço quer da duração ou da divisibilidade, são sinais certos da insuficiência das nossas ideias sobre a infinidade e da falta de proporção que há entre a índole do infinito e a compreensão das nossas limitadas capacidades. Porque, enquanto os homens falarem e discorrerem acerca do espaço ou da duração infinita, como se tivessem delas uma ideia tão completa e positiva como dos nomes que empregam para significá-los, ou como a têm acerca de uma jarda, de uma hora ou de qualquer outra quantidade determinada, não admira que a índole incompreensível do assunto sobre o qual falam ou discorrem os conduza a perplexidades e contradições e as suas mentes se vejam obscurecidas por um objecto demasiado vasto e inacessível para que possam estudá-lo e dominá-lo.

22. Se demorei um pouco a considerar a duração, o espaço e o número, e também a infinidade que deriva da contemplação dessas três coisas, possivelmente não foi mais do que o assunto requeria, porque são poucas as ideias cujos *modos* forneçam mais ocasião para exercitar os pensamentos dos homens do que essas. Não pretendo fazer considerações acerca delas em toda a sua extensão; para o meu objectivo basta ter mostrado a maneira como a mente recebe essas ideias, tal como são, da sensação e da reflexão, e até como a ideia que temos da infinidade, por mais remota que pareça estar de qualquer objecto da sensação ou de qualquer operação da mente, tem, no entanto, ali a sua origem, como todas as demais ideias. Talvez alguns matemáticos, acostumados a especulações subtis, encontrem outros caminhos para introduzir nas suas mentes as ideias acerca da infinidade. Mas isto não impede que eles, do mesmo modo que todos os homens, tenham adquirido, pelas vias da sensação e da reflexão, as primeiras ideias que possuem da infinidade, do modo como a explicámos.

CAPÍTULO XVIII

De outros modos simples

1. Ainda que tenha mostrado, nos capítulos anteriores, de que modo a mente, depois de ter recebido ideias simples por meio da sensação, chega a estender-se até ao infinito, o qual, por mais longínquo que pareça estar de alguma percepção sensível do que qualquer outra ideia, não contém, no entanto, nada que não esteja composto de ideias simples que foram recebidas na mente pela via dos sentidos, e mais tarde unidas, graças à faculdade que a mente tem de repetir as suas próprias ideias; ainda que, dizia, pudessem bastar esses exemplos dos modos simples das ideias simples da sensação e serem suficientes para mostrar como a mente os adquiriu, no entanto, por questão de método, farei uma descrição, embora breve, de mais alguns, para passar depois a ideias mais complexas.

2. O deslizar, rodar, caminhar, rastejar, correr, dançar, saltar, pular, e muitos outros movimentos que poderiam citar-se, são nomes que, apenas ouvidos, provocam na mente de quem entende o idioma ideias distintas, que não são senão diferentes modificações do movimento. Os modos do movimento correspondem aos da extensão, porque rápido e lento são duas ideias diferentes do movimento, cuja medição se faz pela união das distâncias de tempo e de espaço, de tal modo que são ideias complexas que incluem o tempo, o espaço e o movimento.

3. Encontramos uma variedade semelhante no que diz respeito aos sons. Cada palavra articulada é uma modificação diferente do som. Daqui concluímos que, graças a estas modificações, a mente pode adquirir, pelo sentido do ouvido, ideias distintas em número quase infinito. Além disso, os sons, independentemente dos diferentes gritos das aves e dos animais, estão modificados pela diversidade de notas de diferentes amplitudes colocadas juntas, formando a ideia complexa a que chamamos uma melodia. Um músico pode possuir esta ideia na mente, mesmo que não ouça nem produza nenhum som, ao reflectir sobre ideias desses sons que, desse modo, junta silenciosamente na sua imaginação.

4. Os modos das cores são também muito variados. Há alguns que consideramos simplesmente como diferentes graus ou, como também são designados, matizes de uma mesma cor. Mas como muito raramente fazemos misturas de cores, quer para um fim útil quer por prazer, que não incluam figuras – como no caso da pintura, da tecelagem e dos bordados, etc. – as misturas de cores que consideramos pertencem geralmente aos *modos mistos*, porque estão compostas de ideias de diversas espécies – figura e cor – tais como, por exemplo, a beleza de um rosto ou o arco-íris, etc.

5. Todos os sabores e cheiros compostos são também modos compostos de ideias simples desses sentidos. Mas como não temos, regra geral, nomes para designá-los, pouca importância lhes atribuímos e não podem expressar-se por escrito. Portanto, é preciso deixá-los entregues aos pensamentos e à experiência do meu leitor, sem fazer a sua enumeração.

6. Pode observar-se que esses modos simples que não são considerados senão como *graus* diferentes da mesma ideia simples, embora muitos deles constituam por si próprios ideias muito distintas, não têm, no entanto, regra

geral, nomes distintos, nem são considerados como ideias distintas, sobretudo se a diferença entre eles é pequena. Se os homens descuidaram o conhecimento desses modos e a imposição de nomes especiais, por carecerem de padrões para distingui-los com precisão, ou se pelo facto de os terem distinguido, semelhante conhecimento não era de utilidade geral ou necessária, é assunto que deixo à consideração de outros. Para o meu objectivo, basta mostrar que todas as nossas ideias simples não chegam à mente a não ser pela sensação e pela reflexão e que, uma vez que a mente as possua, pode repeti-las e compô-las de diversas maneiras e assim produzir ideias complexas. Mas se é certo que o branco, o vermelho ou o doce, etc., não foram modificados ou constituídos em ideias complexas através da diversidade de combinações, de maneira a receberem nomes especiais e, desse modo, poderem ordenar-se em espécies, no entanto, algumas outras ideias simples, como por exemplo a unidade, a duração, o movimento, etc., das quais já falámos, assim como a potência e o pensamento, foram modificadas numa grande variedade de ideias complexas, cada uma com o seu nome próprio.

7. A razão desta diferença supponho que é esta: como a grande missão do homem é o próprio homem entre os demais homens, o conhecimento do homem e dos seus actos e a maneira de comunicar o seu sentido eram muito necessários; e, por isso, formaram ideias das *ações* humanas modificadas com muita precisão e puseram nomes a essas ideias complexas, a fim de poderem, com maior facilidade, recordar e discorrer acerca dessas coisas que diariamente os preocupavam, sem necessidade de grandes rodeios e circunlóquios, e para que as coisas, de que continuamente teriam de dar e receber informações, se pudessem entender mais fácil e rapidamente. Que aconteça isto, e que os homens sobretudo tenham sido orientados na formação de

diversas ideias complexas e na imposição dos seus nomes por causa da linguagem em geral (que é um caminho muito curto e expedito para a comunicação mútua dos pensamentos), é o que se torna evidente pelos nomes que foram inventados nos vários ofícios e aplicados a diversas ideias complexas relativas a certas acções modificadas pertencentes aos diferentes ofícios, com o fim de abreviar a conversação, quando dão ordens relativas a essas acções ou quando falam acerca delas. Mas como estas ideias não estão em geral na mente das pessoas alheias a estas occupações, as palavras que exprimem essas acções são desconhecidas pela maior parte das pessoas que falam o mesmo idioma. Tais são, por exemplo, as palavras *empastelamento*, *perfuração*, *filtração*, *coobação*. Porque, como esses termos se aplicam para designar certas ideias complexas que raramente estão na mente de outras pessoas a não ser nalgumas poucas, cujas occupações especiais as sugerem constantemente, não são em geral compreendidas a não ser por impressores, mineiros e químicos; os quais, tendo formado nas suas mentes as ideias complexas significadas por essas palavras e atribuído os nomes, ou tendo-os recebido já inventados por outras pessoas para designá-las, ao escutarem estas palavras logo concebem aquelas ideias na sua mente. Assim, por exemplo, a palavra *coobação* sugere todas as ideias simples de destilação e de mistura que se faz do líquido destilado com a matéria da qual foi extraído, para destilá-lo de novo. Vemos, pois, que há uma grande variedade de ideias simples como, por exemplo, as de sabor e das cores, que carecem de nomes; e ainda há mais modos que, ou por não terem sido em geral suficientemente considerados, ou por não terem grande utilidade nos interesses e conversas dos homens, não foram designados por nomes e são aceites, portanto, como espécies particulares. Mas teremos ocasião de discutir este assunto mais extensamente quando voltarmos a falar das *palavras*.

CAPÍTULO XIX

Dos modos que dizem respeito ao pensamento

1. Quando a mente reflecte sobre si mesma e considera as suas próprias acções, a primeira coisa que se lhe apresenta é o *pensamento*. A mente observa nele uma grande variedade de modificações, e daí recebe ideias distintas. Deste modo, como a percepção que actualmente acompanha as impressões produzidas no corpo por qualquer objecto externo é distinta de qualquer outra modificação do pensamento, a mente obtém uma ideia distinta, à qual chamamos *sensação*; que é, por assim dizer, a recepção actual no entendimento de uma ideia apresentada pelos sentidos. Quando essa mesma ideia volta a surgir, sem que intervenha a presença de um objecto semelhante nos sentidos extremos, então trata-se da *memória*. Se a mente procura essa ideia e a encontra depois de um esforço árduo para torná-la presente, então trata-se da *reminiscência*. Se a mente a retém durante algum tempo e a considera com atenção, então trata-se da *contemplação*. Quando certas ideias flutuam na nossa mente, sem que exista uma reflexão ou consideração do entendimento, temos aquilo que os franceses chamam *rêverie*, e para a qual a língua inglesa carece de vocábulo adequado. Quando se repara nas ideias que se oferecem a si mesmas (porque, como já o fiz notar noutro lugar, há sempre na nossa mente uma série de ideias que se sucedem umas às outras, enquanto estamos acordados) e quando se registam, por assim dizer, na memória, trata-se da *atenção*. Quando a mente, com grande diligên-

cia, propositadamente fixa o seu olhar numa ideia, a considera em todos os seus aspectos e não se distrai pela solicitação comum de outras ideias, então trata-se daquilo a que chamamos *intenção* ou *estudo*. O dormir, sem sonhar, é um descansar de todas estas coisas, e o próprio *sonhar* é ter na mente certas ideias (enquanto os sentidos externos estão fechados, de tal sorte que não recebem os objectos exteriores com a sua habitual vivacidade) que não foram sugeridas por nenhum objecto externo, nem por qualquer ocasião conhecida, e sem que tenham sido escolhidas nem determinadas, de modo nenhum, pelo entendimento. Enquanto àquilo a que chamamos *êxtase*, deixo a outros que julguem se é ou não sonhar com os olhos abertos.

2. Estes são uns quantos exemplos desses vários modos de pensamento que a mente pode observar em si própria, a partir dos quais pode, por consequência, ter ideias tão distintas como as que possui acerca do branco e do vermelho, de um quadrado ou de um círculo. Não pretendo enumerar todos esses modos, nem tratar extensamente este grupo de ideias que obtemos por via da reflexão. Isso forneceria matéria para um volume. Para o meu objectivo actual, basta ter mostrado aqui, com uns quantos exemplos, de que tipo são essas ideias e como a mente as adquire; terei mesmo ocasião, mais à frente, de tratar amplamente do *raciocínio*, do *juízo*, da *volição* e do *conhecimento*, que são algumas das mais consideráveis operações da mente, e também do pensamento.

3. Mas talvez não constitua uma digressão imperdoável, nem algo demasiado impertinente para o nosso objectivo actual, se reflectirmos agora sobre os diferentes estados da mente quando pensa, e que são naturalmente sugeridos pelos exemplos que antes mencionei: a *atenção*, a *rêverie*, os sonhos, etc. Que um homem acordado tenha

sempre algumas ideias presentes na sua mente é uma coisa que a experiência pessoal nos convence a todos, embora a mente se ocupe dessas ideias com diversos graus de atenção. Uma vez, a mente fixa-se tão diligentemente na contemplação de alguns objectos que examina as suas ideias em todos os seus aspectos, considera as suas relações e circunstâncias e observa cada parte, com tal esmero e intenção que impede a intromissão de qualquer outro pensamento e não adverte as impressões habituais que os sentidos, nesse momento, recebem e que, noutras circunstâncias, produziram percepções muito sensíveis. Noutras ocasiões, a mente considera apenas a série de ideias que se sucedem no entendimento, sem se preocupar em as orientar ou dedicar-se a alguma delas; e outras vezes permite que passem quase sem reparar nelas, como sombras leves que não produzem qualquer marca.

4. Creio que cada pessoa experimenta em si mesma esta diferença de concentração e despreocupação da mente quando pensa, de acordo com uma grande variedade de graus, que oscila entre o estudo diligente e o não importar-se quase nada. Prossiga-se um pouco mais e encontrar-se-á a alma quando dorme, retirada, por assim dizer, dos sentidos e fora do alcance dessas noções que se sucedem sobre os órgãos sensoriais e que lhe produzem, noutros momentos, ideias tão vivas e tão sensíveis. A este respeito, basta apenas citar essas pessoas que dormem sem se inquietar durante a noite de tempestade, sem ouvir os trovões ou ver os raios, nem sentir a trepidação da casa, coisas que são muito sensíveis para quem está acordado. Mas, nesta solidão da mente afastada dos sentidos, conserva frequentemente uma maneira mais solta e incoerente de pensar, à qual chamamos sonhar. E, finalmente, um sono profundo fecha completamente a cena com todas as ocorrências. Creio que quase todos temos experiência disto e a

observação pessoal conduz sem dificuldade até lá. Mas a conclusão que quero tirar disto é a seguinte: dado que, em diferentes momentos, a mente pode empregar vários graus do pensamento, e que, às vezes, pode, mesmo num homem desperto do sono, desleixar-se até ao ponto de ter somente pensamentos indistintos e obscuros, o que praticamente equivale a não ter nenhum, e que, finalmente, na misteriosa solidão de um sono profundo a mente perde de vista toda a ideia; dado que, dizia, tudo isto é evidentemente confirmado como um facto através de uma experiência constante, pergunto se não é provável que o pensamento seja a acção e não a essência da alma⁵³. Com efeito, as operações dos agentes admitem facilmente um aumento e uma diminuição, mas não concebemos que as essências das coisas sejam capazes de semelhante variação. No entanto, tudo isto veio a propósito.

⁵³ Finalmente, Locke encara o problema das relações entre alma e pensamento e admite, porque este pode variar de intensidade ou grau, que não seja o pensamento a essência da alma mas a sua *acção*. Repare-se que o filósofo não fala em consciência, mas em estados conscientes – sono, sonho e vigília –, e distingue na vigília níveis que vão da confusão à concentração mental voluntária e lúcida. Fiquemos atentos a novos desenvolvimentos deste ponto nuclear.

CAPÍTULO XX

Dos modos de prazer e de dor

1. Entre as ideias simples que recebemos, quer da sensação quer da reflexão, são muito importantes a *dor* e o *prazer*. Porque, assim como no corpo há sensações isoladas ou acompanhadas de dor ou de prazer, assim também o pensamento ou a percepção na mente são simples ou vão acompanhados também pelo prazer ou pela dor, pelo deleite ou pela perturbação, ou como quisermos designá-las. Estas ideias não podem, como todas as ideias simples, ser descritas nem é possível definir os seus nomes; a maneira de conhecê-las, do mesmo modo que as ideias simples dos sentidos, apoia-se unicamente na experiência. Porque defini-las pela presença do bem ou do mal não é senão fazer-nos reflectir acerca do que sentimos em nós próprios no momento das diversas operações do bem e do mal sobre a nossa mente, de acordo com as diversas maneiras em que as aplicamos a nós ou são consideradas por nós.

2. As coisas são, portanto, boas ou más somente em relação ao prazer e à dor⁵⁴. Chamamos *bem* àquilo que for capaz de causar e aumentar em nós o prazer ou diminuir a dor, ou ao que for capaz de alcançar ou conservar para nós a posse de algum bem ou a ausência de algum mal. E, pelo

⁵⁴ Nesta tese, sumariamente hedonista, está excluída qualquer ideia de *dever* ou *liberdade*. Oportunamente, sublinharemos as correcções e o esclarecimento a que o filósofo a submeterá.

contrário, chamamos *mal* àquilo que for capaz de produzir e aumentar em nós qualquer dor ou diminuir qualquer prazer, ou o que for capaz de produzir algum mal em nós ou privar-nos de algum bem. Ao falar do prazer e da dor, deve notar-se que me estou a referir quer ao corpo quer à mente, de acordo como se distinguem habitualmente, embora, na verdade, não se trate senão de diferentes estados da *mente*, produzidos umas vezes por desordens corporais, outras por pensamentos da mente.

3. O prazer e a dor e aquilo que os produzem, isto é, o bem e o mal, são os gonzos sobre os quais giram as nossas paixões. E, se reflectirmos acerca de nós próprios e observarmos a maneira como o prazer e a dor, sob diversas considerações, actuam em nós, quais as modificações ou disposições que produzem na mente, e quais as sensações internas (se me é permitido chamá-las assim) que produzem em nós, poderemos deste modo conceber algumas ideias sobre as nossas paixões.

4. Deste modo, quem quiser reflectir acerca do pensamento que tem sobre o deleite, que qualquer coisa presente ou ausente é capaz de produzir nele, obtém a ideia a que chamamos *amor*. Porque quando um homem declara, ao comer uvas no Outono, ou também na Primavera, quando as não há, que gosta de uvas, afirma simplesmente que o sabor das uvas o deleita. Mas se se verificar alguma alteração na sua saúde ou constituição, que destrua o deleite desse sabor, então já não poderá dizer que gosta de uvas.

5. Pelo contrário, chamamos *ódio* ao pensamento de dor que qualquer coisa presente ou ausente pode produzir-nos. Se o meu objectivo fosse indagar mais além das simples ideias das nossas paixões, na medida em que dependem das diversas modificações do prazer e da dor, sublinharei

que o nosso amor e o nosso ódio pelos seres inanimados e insensíveis estão geralmente fundados no prazer ou na dor que recebemos pela utilização e aplicação que, sob qualquer forma, deles fizemos aos nossos sentidos, embora essa utilização seja acompanhada de uma destruição. Mas o ódio ou o amor pelos seres capazes de serem felizes ou infelizes é, muitas vezes, o mal-estar ou o deleite que experimentamos em nós próprios, procedentes de uma consideração do seu próprio ser ou da sua felicidade. Deste modo, como o ser e o bem-estar dos próprios filhos ou dos filhos de um amigo produzem um deleite constante num homem, diz-se que ele os ama constantemente. Mas aqui é suficiente fazer notar que as nossas ideias de amor e de ódio não são senão disposições da mente em relação ao prazer e à dor, em geral, qualquer que seja a maneira como são produzidos.

6. O mal-estar que um homem experimenta pela ausência de qualquer coisa, que lhe causaria prazer se estivesse presente e que é acompanhado pela ideia de deleite, é o que chamamos *desejo*, que pode ser maior ou menor, conforme aquele mal-estar for mais ou menos veemente. Por isso, talvez seja útil fazer notar, a propósito, que o principal, embora não seja o único, estímulo da indústria e actividade humana é o *mal-estar*. Porque, qualquer que seja o bem que for proporcionado, se a sua ausência não produz descontentamento ou dor e uma pessoa se encontra bem disposta e contente, mesmo sem o possuir, não há um desejo por ele, nem empenho em possuí-lo. Há apenas uma pura veleidade, que é a palavra empregada para exprimir o grau mais inferior do desejo e que denota quase sempre a sua ausência total, em que a pena pela ausência da coisa de que se trata é tão leve que não logra provocar em quem a experimenta senão um ligeiro desejo de possuí-la, mas sem suscitar nenhum emprego vigoroso e efectivo dos meios para

alcançá-la. O desejo também desaparece ou diminui conforme a opinião que se tem acerca da impossibilidade ou inacessibilidade em relação ao bem proposto, na medida em que é dissipado ou diminuído o mal-estar, em virtude dessa consideração. Esta reflexão poderia levar longe os nossos pensamentos, se este fosse o lugar adequado.

7. *A alegria* é um deleite da mente, proveniente da consideração da posse real de um bem ou da sua posse certa proximamente. Estamos na posse de um bem quando ele se acha em nosso poder, de tal maneira que possamos usá-lo quando nos agradar. Assim acontece no caso de um homem esfomeado que, através da notícia da chegada de socorros, se alegra, mesmo antes de experimentar o prazer que lhe proporcionarão. E um pai, a quem o bem-estar dos seus filhos proporcionasse alegria, estaria sempre, enquanto os filhos permanecessem nesse estado, na posse desse bem, porque lhe bastava reflectir sobre isso para sentir o prazer consequente.

8. *A tristeza* é o mal-estar da mente, provocado pelo pensamento de um bem perdido que poderia ter sido desfrutado durante mais tempo, ou o sentimento de um mal presente.

9. *A esperança* é esse prazer da mente que todos experimentam em si próprios, ocasionado pelo pensamento do provável prazer futuro de uma coisa capaz de provocar deleite.

10. *O temor* é o mal-estar da mente proveniente do pensamento de um mal futuro que pode acontecer-nos.

11. *O desespero* é o pensamento acerca da impossibilidade de alcançar um bem, que actua de diferentes modos

na mente, porque umas vezes produz mal-estar ou dor e outras descanso e indolência.

12. *A cólera* é o mal-estar ou a desordem da mente, provocados pela recepção de uma ofensa, acompanhada de um propósito actual de vingança.

13. *A inveja* é um mal-estar da mente causado pela consideração de um bem que desejávamos e que foi obtido por outra pessoa que, segundo a nossa maneira de pensar, não deveria possuí-lo antes de nós.

14. Como estas duas últimas paixões – a *inveja* e a *cólera* – não são causadas simplesmente pela dor e pelo prazer em si mesmos, mas contêm algumas considerações misturadas relativamente a nós próprios e a outros, conclui-se que não são paixões que se encontrem em todos os homens, porque nalguns falta essa parte de estima pelos próprios méritos ou o desejo de vingança. No que diz respeito às outras paixões, que terminam puramente na dor e no prazer, creio que se encontram em todos os homens. Porque amamos, desejamos, nos alegramos e esperamos, somente em relação ao prazer; e odiamos, tememos e nos afligimos, somente em última instância em relação à dor. Numa palavra, todas estas paixões são provocadas por coisas somente na medida em que aparecem como causa de prazer ou de dor, ou têm conexão, de algum modo, com o prazer ou a dor. É por este motivo que geralmente tornamos extensivo o nosso ódio ao sujeito (pelo menos se é um agente sensível ou voluntário) que nos provocou uma dor, porque o temor que deixou em nós é uma dor constante. Mas não amamos com igual constância aquilo que nos faz um bem, porque o prazer não actua sobre nós com o mesmo vigor que a dor, e porque não estamos muito dispostos a conceber a esperança de que nos provocará de novo o mesmo prazer. Mas tudo isto veio a propósito.

15. Por prazer e dor, por deleite e mal-estar, quero que todos entendam, em tudo o que já disse (conforme já o deixei insinuado), que me refiro não exclusivamente à dor e ao prazer corporais, mas a qualquer deleite ou mal-estar sentidos por nós, procedentes de uma sensação ou de uma reflexão, agradável ou desagradável.

16. Mas, além disto, deve notar-se, no que diz respeito às paixões, que o desaparecimento ou diminuição de uma dor se considera e actua como um prazer, e que a privação ou diminuição de um prazer se considera e actua como uma dor.

17. As paixões têm, na sua maioria e relativamente a quase todas as pessoas, um efeito sobre o corpo e causam nele várias mudanças que, como nem sempre são sensíveis, não constituem uma parte necessária da ideia de cada paixão. Porquanto a *vergonha*, que é uma intranquilidade da mente, consequência do pensamento de ter feito qualquer coisa que é inconveniente ou que venha a diminuir a estima que outros têm por nós, nem sempre é acompanhada de ruborização.

18. Seria mal interpretado, se este parecesse ser um Discurso sobre as Paixões, porque há muitas outras mais além das que mencionei; e, mesmo aquelas de que falei, cada uma delas requereria uma dissertação muito mais ampla e cuidada. Unicamente as mencionei aqui a título de exemplos dos modos de prazer e de dor originados na nossa mente pelas várias considerações do bem e do mal. Devia talvez ter exemplificado com outros modos de prazer e de dor, mais simples do que aqueles, tais como a dor causada pela fome e pela sede, o prazer de comer e beber para acabar com aquelas, a dor proveniente do arrepiar-se, o prazer pela música, a dor por uma discussão capciosa e

pouco instrutiva e o prazer por uma conversa sensata com um amigo, um estudo bem orientado na investigação e descoberta da verdade. Mas, tendo as paixões uma maior importância para nós, procurei preferencialmente escolhê-las para citá-las como exemplos e mostrar como as ideias que delas temos provêm da sensação e da reflexão.

CAPÍTULO XXI

Do poder

1. Sendo a mente diariamente informada pelos sentidos acerca da alteração dessas ideias simples que observa em coisas externas; e, apercebendo-se de como uma deixa de existir, e deixa de ser, e uma outra, que não existia antes, emerge; reflectindo, também, sobre o que se passa dentro de si, e observando a mudança constante das suas ideias, por vezes causada pela impressão que os objectos exteriores provocam nos sentidos, e noutras por determinação da própria escolha; e concluindo que, no futuro, a partir da constância do que observa, mudanças similares ocorrerão, do mesmo modo, em coisas semelhantes, levadas a cabo por agentes e caminhos iguais, por um lado, considera uma coisa a possibilidade de alguma das suas ideias simples mudar, e noutra a possibilidade de fazer essa mudança; aparece, assim, a ideia que denominamos de *poder*⁵⁵. Por isso dizemos que o fogo tem o poder de der-

⁵⁵ Este é, na verdade, como tem sido assinalado por muitos comentadores, designadamente por Fraser, um ponto particularmente difícil da teoria lockiana.

Façamos, para maior clareza, uma breve análise da questão.

Pensamos que a ideia de *mudança*, que se apresenta, na experiência interna, como originário e espontâneo dinamismo da consciência, é directa e imediatamente observável, e pode por isso ser considerada como sendo uma ideia simples.

Mas sobre a simplicidade da ideia de poder, julgamos que legitimamente se levantam já algumas dúvidas. Bastará observar que ela

reter o ouro, isto é, de destruir a consistência das suas partes imperceptíveis e, consequentemente, a sua dureza, tornando-o fluido; que o ouro tem o poder de ser derretido; que o sol tem o poder de branquear a cera, e que a cera tem o poder de ser branqueada pelo sol; desse modo, a cor amarela é destruída e, em seu lugar, surge a cor branca. Neste caso, e em casos semelhantes, consideramos o poder em perfeita correlação com a mudança percebida. Não podemos observar qualquer alteração ou operação a ser efectuada sobre algo, a não ser que se verifique uma mudança nas suas ideias sensíveis, nem podemos conceber qualquer alteração a ser feita, sem concebermos a mudança de algumas das suas ideias.

2. Assim considerado, o poder tem uma dupla face: é capaz de modificar, ou é capaz de receber mudanças. Ao primeiro poder-se-á chamar *poder activo*, e, ao segundo, *poder passivo*. Poderá ser digno de consideração saber se a matéria está completamente desprovida de poder activo, como o seu criador, Deus, está verdadeiramente acima de todo o poder passivo; e se o estado intermédio dos espíritos criados não será o único que é capaz de ambos, de poder activo e passivo. Não entrarei nessa questão de momento: o meu presente objectivo não é procurar a origem do poder, mas sim como chegamos à concepção dessa *ideia*. Mas, os poderes activos têm um papel deveras importante nas nossas ideias complexas sobre as subs-

necessariamente contém as ideias correlativas de *poder passivo* e de *poder activo*. O poder passivo, na sua mais radical manifestação, consiste nas mudanças interiores que nos são impostas (por exemplo, a consciência de um súbito sofrimento), e implica portanto a ideia de um poder externo que triunfa sobre a nossa vontade. Por sua vez, a ideia de poder *activo*, originariamente apreendida no acto interno da volição, supõe, além da ideia de fim, a ideia de obstáculo, ou seja, de um poder *passivo*.

tâncias naturais (como veremos mais adiante) e menciono-as como tal, de acordo com a apreensão comum; contudo, não sendo talvez verdadeiramente poderes *ativos* como os nossos pensamentos apressados têm tendência para os considerar, não julgo ser incorrecto propor o direccionamento das nossas mentes para a consideração de Deus e dos espíritos, de forma a alcançar a mais esclarecedora ideia de poder *activo*.

3. Confesso que o poder inclui em si algum tipo de *relação* (uma relação com a acção ou com a mudança); de facto, qual das nossas ideias – de qualquer tipo e quando consideradas com atenção – não o manifesta? As nossas ideias de extensão, duração e número não contêm em si uma relação secreta entre as suas componentes? A forma e o movimento têm mais visivelmente algo de relativo. E as qualidades sensíveis, como as cores e os cheiros, etc., o que são senão poderes de corpos diferentes, em relação à nossa percepção, etc.? E, se as considerarmos nas próprias coisas, não dependem elas do tamanho, da forma, da textura e do movimento das suas componentes? Todos possuem em si algum tipo de relação. Por isso, a nossa ideia de poder, na minha opinião, poderá ter um lugar no seio das demais *ideias simples*, e, poderá ser considerada como uma delas, sendo um dos ingredientes mais importantes para a produção das ideias complexas das substâncias, como vamos ter ocasião de observar mais adiante.

4. A ideia de poder *passivo* é-nos abundantemente fornecida por quase todos os tipos de coisas sensíveis. Na sua maioria, não podemos deixar de observar que as suas qualidades sensíveis, mesmo as suas próprias substâncias, existem num fluxo contínuo. E, por consequência, com razão consideramo-las como continuamente expostas à mesma mudança. E nem do poder *activo* (que é a signifi-

cação mais apropriada para a palavra poder) temos menos exemplos. Sempre que qualquer mudança é observada, a mente tem de recolher algures um poder que permita realizar essa mudança, assim como a possibilidade de a própria coisa receber essa mudança. Contudo, se o considerarmos atentamente, os corpos, através dos nossos sentidos, não nos possibilitam uma tão clara e distinta ideia de poder activo, como a temos a partir de uma reflexão sobre as nossas operações mentais. Porque, relacionando-se todo o poder com a acção, e havendo apenas dois tipos de acção das quais temos uma ideia, nomeadamente o pensamento e o movimento, vamos considerar de onde nos vêm as ideias mais claras acerca dos poderes que produzem estas acções. (1) Sobre o pensamento, o corpo não nos oferece qualquer ideia; é apenas através da reflexão que tal conseguimos. (2) O corpo também não fornece qualquer ideia acerca do começo do movimento. Um corpo em repouso não nos transmite a noção de deter algum poder activo para se deslocar, e, quando é posto em movimento, esse movimento é nele mais uma paixão* do que uma acção. Porque, quando uma bola obedece ao movimento provocado por um taco de bilhar, não se trata de qualquer acção da bola, mas de uma simples paixão. Também, quando, por impulso, põe em movimento outra bola que se encontrava no seu caminho, apenas comunica o movimento que tinha recebido do taco, e perde tanto movimento quanto a outra recebe: o que nos dá apenas uma noção pouco clara de um poder *activo* para movimentar um corpo, uma vez que apenas o observamos a *transferir*, mas não a *produzir* qualquer movimento. Pois é apenas uma ideia pouco clara de poder aquela que abrange, não a produção da acção, mas a continuação da paixão. Pois tal é o movimento de um corpo

* "paixão" traduz literalmente "passion", termo usado no sentido de "modo de sofrer uma acção".

quando impulsionado por um outro; a continuação da alteração efectuada nele quando passa do repouso para o movimento é em pouco mais uma acção, quanto a continuação da alteração da sua forma pelo mesmo impulso o é. Só temos a ideia de *começo* do movimento a partir da reflexão do que se passa em nós próprios; aí descobrimos, através da experiência, que apenas por o ter desejado ou por o ter pensado, podemos mover partes do nosso corpo, que antes estavam em repouso. Por isso, parece-me que temos apenas uma ideia pouco clara acerca do que é o *poder activo* a partir da observação das acções dos corpos pelos nossos sentidos, uma vez que eles não nos oferecem qualquer ideia do poder de iniciar qualquer acção, seja movimento ou pensamento. Mas, se alguém pensar que detém uma ideia clara de poder a partir da observação do impulso que os corpos provocam um no outro, serve igualmente o meu propósito. A sensação é uma das maneiras através da qual a mente chega às ideias: apenas pensei valer a pena ser considerado aqui, a propósito, se a mente não receberá a ideia mais nítida de poder activo a partir da reflexão sobre as suas operações do que a recebe de qualquer sensação exterior.

5. Pelo menos, penso que é evidente que encontramos em nós próprios um poder de iniciar ou de suspender, continuar ou terminar várias acções da nossa mente, e movimentos do nosso corpo, simplesmente por um pensamento, ou preferência da mente ordenando, ou, dir-se-ia, comandando, a execução ou a não execução desta ou daquela acção particular. Este poder que a mente tem para ordenar a consideração de uma qualquer ideia, para suspender essa consideração, ou para preferir a movimentação de uma parte do corpo ao seu repouso e vice-versa para qualquer caso em especial, é o que chamamos *Vontade*. O real exercício desse poder através do direccionar de uma qualquer acção, ou da sua suspensão, é o que cha-

mamos *volição* ou *inclinação*. A suspensão dessa acção, como consequência de determinada ordem ou comando da mente, é chamada *voluntária*. E chamamos *involuntária* quando outra acção é realizada sem tal pensamento da mente. O poder da percepção é o que se designa por *Entendimento*. A percepção, que é o acto do entendimento, é de três tipos: 1 – A percepção das ideias nas nossas mentes. 2 – A percepção da significação dos signos. 3 – A percepção da conexão ou repulsa, do acordo ou desacordo, que existe entre quaisquer das nossas ideias. Todas estas são atribuídas ao entendimento ou poder perceptivo, embora sejam as duas últimas as únicas que quando utilizadas nos permitem dizer que entendemos.

6. Estes poderes da mente, nomeadamente, de perceber, e de preferir, são, em geral, denominados de outro modo. E, na linguagem comum, o entendimento e a vontade são duas *faculdades* da mente. Uma palavra adequada, se utilizada, como todas as palavras deveriam ser, de maneira a não gerar qualquer confusão nos pensamentos dos homens, não sendo usada (como eu suspeito que tem sido) como significando alguns seres reais existentes na alma que realizam essas acções de entendimento e de volição. Porque, quando dizemos que a *vontade* é a faculdade da alma que é superior e que comanda, que é ou não é livre, que determina as faculdades inferiores, que segue as ordens do entendimento, etc. – embora estas e outras expressões semelhantes possam ser entendidas de uma forma distinta e clara por aqueles que cuidadosamente consideram as suas ideias e conduzem os seus pensamentos, mais pela evidência das coisas do que pelo som das palavras –, suspeito que esta forma de falar em *faculdades* tem desviado muitos para uma noção confusa dos muitos agentes distintos que existiriam em nós, e que teriam as suas várias áreas e autoridades, e comandariam, obedeceriam, e realizariam várias acções,

como se fossem seres distintos; o que tem proporcionado muita contestação, obscuridade, e incerteza em questões relacionadas com as mesmas.

7. Penso que qualquer um encontra em *si próprio* um poder de iniciar ou suspender, continuar ou terminar várias acções interiores. Da consideração da extensão deste poder da mente sobre as acções do homem emergem as *ideias de liberdade* e de *necessidade*.

8. Todas as acções que temos em mente se reduzem, como já foi dito, a estas duas: pensamento e movimento; na medida em que o homem tenha o poder de pensar ou não, de movimentar ou não, de acordo com a preferência ou inclinação da sua mente, será *livre*. Quando a realização ou a suspensão não estão igualmente no poder do homem, quando realizar ou não realizar não decorre da preferência da sua mente, então ele não será livre, embora a acção talvez possa ser voluntária. Por isso, a ideia de *liberdade* é a ideia de um poder que um agente tem para realizar ou suspender uma acção, de acordo com a determinação ou pensamento da mente, pelo qual uma das acções é preferida em relação à outra: quando uma delas não está sob o poder do agente para ser concretizada de acordo com a sua volição, então não há liberdade: esse agente está sob *necessidade*. Portanto, a liberdade não pode estar onde não há pensamento, volição ou vontade; contudo, pode haver pensamento, vontade e volição e não haver liberdade. O exame de um ou dois exemplos óbvios poderá tornar isto claro.

9. Uma bola de ténis, quer esteja em movimento devido à pancada da raqueta, quer esteja em repouso, não é vista por ninguém como sendo um agente livre. Se procurarmos a razão, descobriremos que é porque não

imaginamos uma bola capaz de pensar, e consequentemente, de ter qualquer volição ou preferência do movimento em relação ao repouso, ou vice-versa, e, que por isso, não tem liberdade, não é um agente livre; todo o seu movimento e repouso se subordinam à nossa ideia de necessário, e assim os designamos. De igual modo, quando um homem cai à água, porque a ponte se abateu debaixo dos seus pés, não tem liberdade, não é um agente livre. Porque, embora tenha volição, e preferisse não cair a cair, a suspensão desse movimento não está no seu poder, nem segue a sua volição; não sendo por isso livre, na circunstância. Assim, se um homem bate em si próprio ou num amigo, com um movimento convulsivo do braço, que não está no seu poder parar ou suspender através da volição ou ordem da mente, ninguém pensará que tem liberdade, e todos terão piedade dele, uma vez que actua por necessidade e constrangimento.

10. Uma vez mais: suponhamos que um homem é levado para uma sala – enquanto dorme profundamente – onde está uma pessoa que ele deseja ver e com quem deseja falar, ficando aí fechado. Acorda e fica feliz por se encontrar com tão desejada companhia, e prefere aí permanecer a ir embora. Eu pergunto: esta permanência não será voluntária? Acho que ninguém duvidará disso: e, contudo, estando fechado, é evidente que não é livre para não ficar, pois não pode sair. Portanto, liberdade não é uma ideia pertencente à volição, ou à preferência, mas ao poder que uma pessoa tem de realizar, ou de suspender uma acção de acordo com o que a mente escolher ou ordenar. A nossa ideia de liberdade estende-se tão longe quanto esse poder, e não mais. Porque onde quer que a restrição impeça esse poder, ou a coacção exclua essa capacidade de actuar, ou de suspender a acção, então a liberdade e a noção que temos dela cessam de imediato.

11. Nós temos exemplos suficientes, e mais que suficientes, nos nossos próprios corpos. O coração de um homem bate e o sangue circula, e não obedecem a qualquer pensamento ou vontade para cessarem; e, portanto, no que diz respeito a estes movimentos, onde o repouso não depende da escolha do indivíduo, nem seguiria a determinação da sua mente se o preferisse, o indivíduo não é um agente livre. Acções convulsivas agitam as suas pernas, e embora ele o deseje cada vez mais, nenhum poder da mente lhe permite parar esse movimento (como naquela doença estranha chamada *chorea sancti viti*), mas dança perpetuamente; não está em liberdade nesta acção, mas está tão submetido a uma necessidade de movimento como a pedra que cai, ou como uma bola de ténis impulsionada por uma raqueta. Por outro lado, a paralisia ou o aprisionamento impede a obediência das pernas aos comandos da mente se ela quiser transportar o seu corpo para outro lado. Em todos estes casos há ausência de liberdade, ainda que o ficar sentado, mesmo no caso de um paralítico — desde que prefira estar dessa maneira a mover-se —, seja verdadeiramente voluntário. Assim, voluntário não está em contraste com necessário, mas sim com involuntário. Porque um homem pode preferir o que é capaz de realizar ao que não é capaz; pode preferir o estado em que se encontra, à sua ausência ou alteração, embora a necessidade o tenha tornado inalterável.

12. Os movimentos do corpo são como os pensamentos das nossas mentes: sempre que temos poder para os realizar ou para os evitar, de acordo com a preferência da mente, estamos em liberdade. Um homem acordado, estando sob a necessidade de ter constantemente algumas ideias na mente, não tem liberdade para pensar ou não pensar, como não tem liberdade no respeitante ao facto de o seu corpo tocar ou não outros corpos. Mas, muitas vezes, depende da sua escolha a deslocação da contemplação de

uma ideia para outra, e, assim, ele está tanto em liberdade, no que respeita às suas ideias, como o está em relação aos corpos em que repousa: se o desejar, ele é capaz de se deslocar de um para o outro. Contudo, há ideias em relação à mente, como movimentos em relação ao corpo, que em determinadas circunstâncias não podem ser evitadas nem eliminadas, mesmo fazendo o maior esforço. Um homem na mesa da tortura não tem liberdade para abandonar a ideia de dor, nem para se desviar para outras contemplações: e, às vezes, uma paixão violenta impele os pensamentos, como um furacão faz aos nossos corpos, sem nos deixar a liberdade para pensar noutras coisas que gostaríamos mais de escolher. Mas, assim que a mente retoma o poder de parar ou continuar, iniciar ou suspender qualquer um destes movimentos ou pensamentos, de acordo com o que achar conveniente, então, consideramos o homem, mais uma vez, como um *agente livre*.

13. Onde quer que não haja pensamento, ou não haja poder de agir ou de suspender a acção de acordo com a ordem da mente, aí aparecerá a necessidade. Num agente capaz de volição, quando o acto de começar ou de continuar qualquer acção é contrário à preferência da sua mente, isto designa-se como compulsão; denomina-se restrição quando o abandono ou interrupção da acção é contrária à volição. Os agentes que não têm pensamento, ou qualquer volição, são em tudo *agentes necessários*.

14. Se tal assim é (como eu imagino que seja), deixo à vossa consideração concluir se isso não ajudará a pôr um ponto final nessa questão longa, agitada e, na minha opinião, irracional, porque ininteligível: *Se a vontade do homem é livre ou não?* Porque, se não estou enganado, vem em seguimento ao que já disse, que a questão em si é, no seu todo, inadequada, e é insignificante perguntar se a *vontade* do homem é

livre, tal como perguntar se o sono é rápido ou se a virtude é quadrada: a liberdade é tão pouco aplicável à vontade, como a rapidez do movimento é para o sono, ou como a forma quadrada é para a virtude⁵⁶. Qualquer um se riria do absurdo de tal questão, como de qualquer uma destas: porque é obvio que as modificações do movimento não pertencem ao sono, nem as diferenças de forma à virtude; e quando alguém o considerar com atenção, penso que perceberá claramente que a liberdade – que é apenas um poder – só pertence aos *agentes*, e não pode ser um atributo ou uma modificação da vontade, que é apenas mais um poder.

15. Devo avisar o meu leitor que tamanha é a dificuldade de explicar e de oferecer noções claras acerca das

⁵⁶ A terminologia de Locke não coincide, também neste ponto, com o que é hoje habitual. E pensamos que as suas análises, apesar de prolixas e repetitivas, não conseguiram mostrar com precisão o que efectivamente se passa no nosso espírito, pois não distinguem claramente, como seria necessário, entre desejo, volição, decisão, acção efectiva e acção intencional.

O desejo é um impulso activo, de espontânea origem orgânica, que pode, ou não, ser sancionado por uma avaliação reflexiva. A esta segue-se uma volição positiva (queremos realizar os actos que lhe correspondem), ou negativa (não queremos efectuar tais acções). Na sequência vem a decisão de praticar esta ou aquela acção. Sucodem-se os actos ou omissões correspondentes que poderão ou não efectivar-se consoante se lhes opuserem ou não obstáculos invencíveis.

No primeiro caso ter-se-á configurado uma acção *intencional* que basta para que a nossa liberdade se afirme no plano ético que é, para nós, homens, o mais elevado plano activo.

No segundo, todo o processo da nossa livre actuação se completará, de forma efectiva.

Deverá ainda anotar-se que, não dispondo Locke da perspectiva axiológica – que só muito posteriormente se firmou no âmbito da Filosofia –, as suas análises não puderam obviamente dela beneficiar. Isso o impediu de ver, por exemplo, que ao lado dos desejos orgânicos e da atracção dos bens sensíveis, outros valores transnaturais atraem o homem.

acções internas através das palavras *ordenar, dirigir, escolher, preferir*, etc., as quais tenho usado, que estas não exprimirão o acto de vontade de forma suficientemente clara, a menos que o leitor reflecta em si próprio acerca do que faz quando tem vontade. Por exemplo, preferir que talvez pareça ser a melhor palavra para exprimir o acto de volição, não o faz de forma precisa. Porque, embora um homem preferisse voar a andar, quem é capaz de dizer que alguma vez o quer? Está claro que a volição é um acto da mente que emprega intencionalmente esse domínio que detém sobre qualquer parte do homem, aplicando-o ou recusando-o a qualquer acção. E o que é a vontade senão a faculdade para realizar isto? Deveras, esta faculdade não é mais do que um poder, o poder da mente para determinar o seu pensamento a fim de produzir, continuar ou parar qualquer acção, desde que esta dependa de nós. Pois poderá ser negado que um agente que tenha o poder de pensar nas suas próprias acções, e de preferir a sua realização ou omissão, tem a faculdade denominada de vontade? Assim, a *vontade* não é mais do que esse poder. A *liberdade*, por outro lado, é o poder que um *homem* tem para realizar, ou para suspender, a realização de uma acção em particular consoante a realização, ou a suspensão, tenha a verdadeira preferência da mente; o que é o mesmo que dizer, consoante ele o queira.

16. Por isso, é claro que a vontade não é mais do que um poder ou uma capacidade; e a *liberdade* é um outro poder ou capacidade, pelo que perguntar se a vontade tem liberdade será perguntar se um poder tem outro poder, ou se uma capacidade tem outra capacidade; à primeira vista, é uma questão bastante absurda para se discutir ou para necessitar de uma resposta. Porque quem é que não vê que os poderes pertencem apenas aos agentes, e são atributos apenas pertencentes às substâncias e não aos poderes em si? Assim, esta maneira de pôr a questão (se a vontade é livre)

é, com efeito, perguntar se a vontade é uma substância ou se é um agente, ou pelo menos supô-lo, visto que a liberdade não pode ser atribuída adequadamente a nada mais. Se com alguma propriedade do discurso a liberdade pode ser aplicada ao poder, será no sentido do poder que um homem detém para produzir ou suspender a produção de movimento das partes do seu corpo, através da escolha ou da preferência: o que o denomina como livre e é a liberdade em si mesma. Mas, se alguém perguntasse se a liberdade é livre, suspeitar-se-ia de que ele não percebeu bem o que disse, e pensar-se-ia que merece as orelhas de Midas*, o qual, sabendo que rico era uma denominação para a posse de riquezas, perguntava se os ricos eram ricos.

17. Contudo, o nome *faculdade*, que os homens têm dado a este poder chamado vontade, pelo qual têm sido levados a falar de vontade como uma acção, através de uma apropriação que disfarça o seu verdadeiro significado, pode servir um pouco para atenuar o absurdo. No entanto, e na verdade, a vontade não significa mais do que um poder, ou uma capacidade, para preferir ou escolher: e quando a vontade, sob o nome de faculdade, é considerada como aquilo que é, apenas como uma capacidade para realizar qualquer coisa, o absurdo ao dizer que é livre ou não facilmente se descortinará. Porque, se fosse razoável supor e falar em faculdades como seres distintos que podem agir (como quando dizemos que a vontade manda, e que a vontade é livre), seriam convenientes uma faculdade da fala, uma faculdade do andamento e uma faculdade da dança, pelas quais estas acções são produzidas, acções que não são mais do que diferentes modos do movimento, tal como veríamos a vontade e o conhecimento como faculdades, pelas quais as acções de escolher e de perceber são produzidas, e que não

* As orelhas de Midas foram transformadas em orelhas de burro.

são mais do que diferentes modos do pensamento. E também podemos muito bem dizer que é a faculdade de cantar que canta, que a faculdade de dançar, dança; como é a vontade que escolhe, ou como é o entendimento que concebe. Ou, como é habitual, que a vontade comanda o entendimento, ou que o entendimento obedece à vontade, ou não obedece: sendo igualmente adequado e inteligível dizer que o poder da fala comanda o poder de cantar, ou que o poder de cantar obedece ou desobedece ao poder da fala.

18. No entanto, este tipo de discurso tem prevalecido, e penso que tem gerado grande confusão. Pois, sendo estes diferentes poderes da mente, ou do homem, para realizar várias acções, ele emprega-os como acha conveniente: mas o poder para realizar uma acção não é accionado pelo poder de realizar outra acção. Porque o poder de pensar não é exercido sobre o poder de escolher, nem o poder de escolher exercido sobre o poder de pensar, tal como o poder de dançar não é exercido sobre o poder de cantar, tal como o poder de cantar não é exercido sobre o poder de dançar, como qualquer um facilmente perceberá se reflectir sobre este assunto. E, contudo, é o que nós dizemos quando assim falamos: que a vontade é exercida sobre o entendimento ou o entendimento sobre a vontade,

19. Admito que este ou aquele pensamento do momento possa ser a ocasião da volição, ou do exercício do poder de escolha que o homem tem; ou a presente escolha da mente, a causa do pensamento presente nisto ou naquilo: como o canto de determinada música pode ser a razão para dançar determinada dança, e a dança de determinada dança pode ser a oportunidade de cantar determinada música. Em todos os casos, não é um poder que actua sobre outro, mas é a mente que actua e emprega estes poderes. É o homem que realiza a acção, é o agente que

tem poder ou que tem a capacidade para agir. Pois os poderes são relações, não são agentes, e aquele que tem ou não tem o poder de agir é o único que é, ou não é, livre, e não o poder em si. Porque a liberdade, ou a falta dela, só pode pertencer ao que tem, ou não tem, poder para agir.

20. A atribuição às faculdades do que não lhes pertence tem dado azo a que se fale desta forma; mas a introdução nos discursos relativos à mente, com o nome de faculdades, de uma noção da *sua* actuação, supponho que tem feito avançar pouco o nosso saber acerca dessa parte de nós próprios, tal como o uso e a menção excessiva à invenção das faculdades nas operações do corpo pouco tem ajudado no saber da medicina. Não vou negar a existência de faculdades, tanto no corpo como na mente: ambos têm os seus poderes de agir, senão nem um nem o outro o poderia fazer. Porque nada pode agir sem ter a capacidade para tal; e o que não tem capacidade para agir não tem poder para agir. Nem nego que essas palavras e outras semelhantes tenham um lugar no uso vulgar das linguagens que as tornaram correntes. Parecia excessiva afectação abandoná-las. Embora não aprecie um vestido garrido, a própria filosofia quando aparece em público tem que mostrar satisfação em estar vestida pela moda comum e pela linguagem vulgar, desde que também possa estar em harmonia com a verdade e com a clareza. Mas o erro tem sido que as faculdades têm sido retratadas, ou representadas, como muitos agentes distintos. Porquanto, se for perguntado: o que é que digeriu a carne nos nossos estômagos?, seria uma resposta rápida e muito satisfatória dizer que foi a faculdade *digestiva*. O que é que fez com que algo saísse do corpo? A *faculdade expulsiva*. O que é que moveu? A *faculdade motora*. E, assim, na mente, a *faculdade intelectual*, ou o entendimento, compreendeu; e a *faculdade electiva*, ou a vontade, desejou ou ordenou. Em poucas palavras, isto é

dizer que a capacidade de digerir, digeriu; a capacidade de mover, moveu; e a capacidade de compreender, compreendeu. Penso que faculdade, capacidade e poder não são mais do que nomes diferentes para as mesmas coisas; por conseguinte, quando veiculadas por palavras mais inteligíveis estes modos de falar vão ser equivalentes a: a digestão é realizada por algo que é capaz de digerir; o movimento, por algo capaz de mover; e a compreensão, por algo capaz de compreender. E, na verdade, seria muito estranho se de outro modo se passasse, como seria estranho um homem ser livre sem ser capaz de o ser.

21. Para regressar novamente à discussão da liberdade, penso que a questão *se a vontade é livre* não é adequada, mas sim *se um homem é livre*. Deste modo, penso que:

Primeiro: desde que alguém possa, por determinação ou escolha da mente, preferir a existência de uma acção à sua não existência, e vice-versa, tornando-a real ou não, até aí *ele* é livre. Porque se eu posso movimentar um dedo, através de uma determinação do pensamento, fazê-lo mover quando estava em repouso, ou vice-versa, é evidente que a esse respeito sou livre. Se através de um pensamento semelhante da mente posso produzir palavras ou estar em silêncio, tenho liberdade para falar ou para ficar calado; e tanto quanto este poder permite agir, ou não agir, consoante a preferência do próprio pensamento, assim tanto o homem é livre. Porque, como é que se consegue pensar em alguém mais livre do que aquele que tem o poder para fazer o que quer? E por isso, tanto quanto alguém consiga, pela preferência de uma acção à sua inexistência, ou do repouso a qualquer acção, produzir essa acção ou repousar, assim tanto ele poderá fazer o que quer. Porque essa preferência de uma acção à sua inexistência é ter vontade de realizá-la; e só muito dificilmente podemos dizer como imaginamos qualquer ser mais livre do que aquele que é capaz

de realizar o que quer. Posto isto, e no que diz respeito às acções que estão ao alcance desse poder, um homem parece tão livre quanto é possível à liberdade fazê-lo livre.

22. Mas a mente inquiridora do homem, querendo livrar-se de todos os pensamentos de culpa até onde tal lhe seja possível, ainda que submetendo-o a um pior estado do que o da necessidade fatal, não está satisfeita: se a liberdade não for para além disto, não a satisfará, e passa por ser um bom argumento afirmar que um homem não é de todo livre se não for também *livre para ter vontade*, como é livre para *agir consoante a sua vontade*. No que diz respeito à liberdade do homem, é levantada ainda mais esta questão: *Um homem é livre para ter vontade?*, o que eu penso ser o que se pretende dizer quando se discute se a vontade é livre. E quanto a isto posso apenas especular.

23. Em segundo lugar, essa inclinação, ou vontade, sendo uma acção, e a liberdade consistindo num poder de agir ou não agir, no que respeita à inclinação ou ao acto de volição, um homem não pode ser livre quando qualquer acção ao seu alcance é proposta aos seus pensamentos como carecendo de realização imediata. A razão é bastante evidente. Porque, sendo inevitável que a acção dependente da vontade tem de existir, ou não, e sendo a sua existência ou inexistência consequente à determinação e à preferência da sua vontade, o homem não pode evitar escolher a existência ou a inexistência dessa acção; é absolutamente necessário que ele deseje uma ou outra, isto é, prefira uma à outra, porque uma delas tem necessariamente de realizar-se. E a que se realiza, realiza-se devido à escolha e decisão da mente, isto é, por ele a ter querido: porque se ele não a tivesse querido, não se realizaria. Portanto, no que diz respeito ao acto de volição, um homem, num caso como este, não é livre. A liberdade consiste no poder de agir ou

não agir, e um homem não a tem no que respeita à volição perante uma proposta como esta. Porque é inevitavelmente necessário preferir a realização ou a suspensão duma acção que o homem tenha poder para realizar, uma vez que esta seja assim proposta aos seus pensamentos. Um homem tem necessariamente de querer uma ou outra, e após esta preferência ou volição, a acção ou a sua suspensão seguir-se-á de certeza, e será verdadeiramente voluntária. Mas o acto de volição, ou de preferência de uma das duas, sendo aquilo que um homem não pode evitar, no que respeita a esse acto de vontade, ele está sob uma necessidade, e, por isso, não pode ser livre. A não ser que necessidade e liberdade possam coexistir harmoniosamente e um homem possa ser livre e limitado ao mesmo tempo. Para além de que, para tornar um homem livre deste modo – fazendo com que a acção de querer dependa da sua vontade –, tem de haver uma vontade antecedente para decidir os actos desta vontade, e outra para decidir isso, e, assim, *in infinitum*: porque onde quer que se pare, as acções da última vontade não são livres. Nem é qualquer ser, tal como entendo os seres superiores a mim, capaz de ter essa liberdade da vontade, de tal modo que pode abster-se de ter vontade, *i.e.*, preferir ou não a existência de qualquer coisa dentro dos limites do seu poder, a qual já tenha sido considerada como tal.

24. É, assim, evidente *que um homem não tem liberdade para querer, ou para não querer o que dentro do seu poder seja posto à sua consideração*: a liberdade consiste no poder de agir ou de suspender a acção e apenas nisso. Um homem que está sentado é visto como estando em liberdade, porque pode caminhar se o quiser. Um homem que caminha também está em liberdade, não porque caminha ou se desloca, mas porque pode parar se o desejar. Mas se um homem sentado não tem o poder para se mover, não está em liberdade. Assim sendo, um homem a cair num precipício, embora

esteja em movimento, não está em liberdade, visto que não é capaz de deter esse movimento se o desejar. Sendo assim, é claro que um homem que está a caminhar, ao qual é proposto que deixe de o fazer, não está em liberdade, quer se decida por caminhar, ou por deixar de caminhar ou não; ele tem necessariamente de preferir um ou outro, caminhar ou não caminhar. E assim se passa no que respeita a todas as outras acções que podemos realizar, e que assim se apresentam, e que são as mais numerosas. Pois considerando o elevado número de acções voluntárias que se sucedem umas às outras a todo o momento em que estamos acordados ao longo das nossas vidas, poucas delas não são pensadas, ou propostas à vontade, até ao momento em que estão para ser concretizadas. E em todas essas acções, como já demonstrei, a mente, no que respeita à vontade, não tem o poder para agir ou para não agir; nisto consiste a liberdade. Nesse caso, a mente não tem o poder para suspender a *vontade*, não consegue evitar alguma determinação respeitante às acções voluntárias. Deixe-se que a consideração seja tão curta, o pensamento tão rápido como se queira, que sempre deixará o homem no estado em que se encontrava antes de pensar, ou mudá-lo-á; ou continua a acção ou põe-lhe termo. Pelo que é evidente que essa consideração ordena e indica uma acção que é preferida a outra, ou negligencia a outra, e, desse modo, a continuação ou a mudança torna-se inevitavelmente voluntária.

25. Sendo assim claro que na maioria dos casos um homem não está em liberdade de querer ou não querer (porquanto, quando uma acção que tem poder de realizar é proposta ao seu pensamento, não pode suspender a volição, tem de decidir de um modo ou de outro), põe-se a seguinte questão: *Um homem tem liberdade para escolher quais dos dois prefere: o movimento ou o repouso?* Esta pergunta transporta tão claramente consigo o absurdo que, desse

modo, se pode ficar suficientemente convencido de que a liberdade nada tem a ver com a vontade. Uma vez que perguntar se um homem está em liberdade para escolher o movimento ou o repouso, falar ou estar em silêncio, consoante for do seu agrado, é perguntar se um homem quer aquilo que quer ou se está satisfeito com o que lhe dá satisfação. Penso que esta questão não precisa de resposta, e aqueles que conseguem argumentar acerca da mesma presumem uma vontade para determinar os actos de outra vontade e outra para decidir essa, e, assim, *in infinitum*.

26. Para evitar estes e outros absurdos semelhantes, nada pode ser mais útil do que estabelecer nas nossas mentes ideias determinadas acerca do que está a ser considerado. Suponho que uma grande parte das dificuldades que desorientam os pensamentos dos homens e embaraçam a compreensão dos mesmos seria muito mais fácil de resolver se as ideias de liberdade e do acto de volição estivessem bem cimentadas no nosso entendimento, e se fossem conduzidas nas nossas mentes, como deveriam ser, através de todas as questões que se levantam acerca das mesmas. E deveríamos entender em que é que a confusão do significado dos termos, ou a natureza da coisa, provocou a obscuridade.

27. Então, em primeiro lugar, é necessário lembrar com cuidado que a liberdade consiste na dependência da existência ou da inexistência da *acção*, da nossa *volição*, e não na dependência de qualquer *acção*, ou do seu contrário, da nossa preferência. Um homem num penhasco tem liberdade para saltar para o mar 20 jardas abaixo, não porque tenha o poder de realizar a *acção* contrária, que seria saltar 20 jardas acima, porque isso não pode realizar; mas é livre porque tem o poder de saltar ou não saltar. Contudo, se uma força maior o segurar com firmeza ou o derrubar,

neste caso já não continuará a ser livre, uma vez que a realização ou a suspensão desta acção em particular já não estará no seu poder. Aquele que está preso numa sala de 20 pés quadrados, estando no lado norte da sala, tem liberdade para caminhar 20 pés em direcção ao sul, porque pode optar por caminhar ou não, mas não tem liberdade, simultaneamente, para realizar o contrário, quer dizer, para caminhar 20 pés em direcção ao norte.

É nisto que consiste a liberdade, na nossa capacidade para agir ou para não agir de acordo com o que escolhemos ou queremos.

28. Em segundo lugar, temos de recordar que o acto de volição é um acto da mente que dirige o pensamento para a produção de uma acção; assim, emprega o seu poder para a produzir. Para evitar uma multiplicação de palavras, uso aqui a palavra *acção* para abranger também a suspensão da realização de uma acção proposta: estar sentado, ou manter-se em silêncio, quando é proposto andar ou falar. Embora sejam apenas suspensões da realização de acções, requerem tanta decisão da vontade e, regularmente, são tão pesadas as suas consequências como as das acções contrárias, de tal modo que também, a este respeito, podem muito bem ser vistas como acções. Digo isto para não ser mal entendido se falo nestes termos (por uma questão de brevidade).

29. Em terceiro lugar, a vontade não sendo mais do que um poder da mente para dirigir as faculdades operativas do homem para o movimento ou o repouso, tanto quanto dependam do seu comando, passo à questão: o que determina a vontade? A resposta correcta e adequada é: a mente. Porque o que determina o poder geral de dirigir para esta ou para aquela decisão, em especial, não é mais do que o próprio agente a exercer o poder que detém desse determinado modo. Se esta resposta não satisfaz, é claro que o

significado da questão sobre o que determina a vontade é o seguinte: O que move a mente em todos os casos particulares, de forma a determinar o poder geral de comandar, tendo em vista este ou aquele movimento em particular, ou o repouso? E a esta questão, respondendo o seguinte: o motivo para continuar no mesmo estado ou acção é apenas a presente satisfação em si; o motivo para mudar é sempre a inquietude: nada nos obriga à mudança de estado, ou a qualquer nova acção, a não ser alguma inquietude⁵⁷. Este é o grande motivo que leva a mente à acção, o qual, por uma questão de brevidade, iremos designar como determinante da vontade, e que explicarei de forma mais pormenorizada.

30. Mas, entretanto, será necessário referir como introdução que, embora me tenha esforçado acima por expressar o acto de volição pela *escolha*, *preferência* e por outros termos semelhantes que significam desejo, como também volição, devido à falta de outras palavras para caracterizar esse acto da mente cujo nome adequado é *inclinação* ou *volição*, e sendo este um acto muito simples, qualquer pessoa que o deseje entender encontrá-lo-á mais facilmente se reflectir acerca da sua própria mente, ou observando o que faz quando a mente quer, do que através

⁵⁷ Ao eleger a inquietude como básica determinadora da vontade, Locke foi prejudicado, mais uma vez, pela falta de perspectiva axiológica, já referida na nota anterior. Com efeito, a descoberta da bipolaridade dos valores logo revela que, na raiz da acção, está a simultânea presença de dois vectores contrapostos, um positivo, outro negativo, sendo o primeiro o mais determinante.

Verifica-se, por outro lado, que são características básicas da situação humana, tanto a consciência de uma finitude aberta ao horizonte de um infundável crescimento ontológico, como a consciência da gratuidade e da precaridade da existência.

Ora, Locke deu (indevidamente, pensamos) prevalência quase exclusiva a esta última. O que interessava para ele, antes de mais, era garantir a segurança e a comodidade da vida quotidiana.

de qualquer variedade de sons articulados. Esta prudência ao ser cuidadoso para não ser enganado por expressões que não acompanham suficientemente as diferenças entre a *vontade* e os variados actos da mente, que são completamente diversos desta, é tanto mais necessária quanto encontro a vontade frequentemente confundida com variadas afeições, em especial com o *desejo*, e um termo usado em lugar do outro. Isto é feito por homens que facilmente seriam considerados como detentores de noções bastante distintas das coisas, e como escrevendo de forma bastante clara acerca das mesmas. Imagino que isto tem sido uma razão de monta para a criação de trevas e erros à volta deste assunto, e, por isso, é para ser evitada quanto possível. Mas aquele que, quando tem vontade, consegue voltar os pensamentos para o que se passa na sua mente, verá que a vontade, ou o poder de volição, não é familiar a nada a não ser às nossas próprias *acções*, e termina aí sem ir mais longe. A volição não é mais do que a determinação específica da mente, pela qual, apenas através de um pensamento, a mente procura fazer surgir, continuar ou parar qualquer acção que se considere capaz de realizar. Se convenientemente considerado, isto mostra que a vontade é perfeitamente distinta do desejo, o qual numa mesma acção pode ter uma tendência em tudo contrária daquela que a vontade nos determina realizar. Uma pessoa, a quem eu não posso contrariar, pode-me levar a persuadir outra que, naquele momento, eu desejaria não fosse convencida pelos meus argumentos. Neste caso é evidente que vontade e desejo correm em direcções contrárias. Eu quero a acção; esta tende para um lado, enquanto que o meu desejo tende para outro, precisamente para o lado contrário. Um homem que, por causa de um ataque violento de gota nos membros, se sente sonolento ou sente uma grande falta de apetite, deseja ser aliviado da dor nos pés e mãos (porque onde há dor, há desejo de se livrar dela). No entanto,

enquanto reear que ao liquidar a dor possa transferir a substância prejudicial que corre no seu organismo para uma parte ainda mais vital, a sua vontade nunca está determinada em nenhuma acção que possa servir para eliminar esta dor. Por este motivo, é evidente que desejar e ter vontade são dois actos distintos da mente e, por conseguinte, a vontade, que é apenas o poder de volição, é mais distinta ainda do desejo.

31. Regressemos então à questão – o que é que determina a vontade em relação às nossas acções? Pensando bem, estou convencido de que não é a perspectiva de supremo bem, como geralmente se supõe, mas alguma (e, na maior parte, a mais forte) intranquilidade a que o homem está sujeito no momento. Isto é o que sucessivamente determina a vontade e nos leva às acções que realizamos. A esta intranquilidade poderemos chamar *desejo*, que é uma intranquilidade da mente devida à falta de um bem ausente. Todas as dores do corpo e inquietações da mente são intranquilidades, e com elas vem sempre associado o desejo, igual à dor ou à intranquilidade sentida, e são muito difíceis de distinguir. Sendo o desejo não mais do que uma intranquilidade ao nível da falta de um bem ausente, em relação a qualquer dor sentida, o alívio é esse bem ausente; e até que esse alívio seja alcançado, poderemos designá-lo como desejo. Não há ninguém que sinta dor que não deseje ser aliviado, com um desejo igual a essa dor e inseparável da mesma. Para além deste desejo de aliviar a dor, existe outro desejo de um bem positivo ausente. E também aqui o desejo e a intranquilidade são iguais, desejamos um bem ausente na mesma proporção como sofremos a falta do mesmo. Mas aqui, o bem ausente não causa uma dor equivalente à grandeza que possui ou se crê possuir, como toda a dor causa um desejo proporcional: porque o bem ausente nem sempre é dor, como a presença da dor o é.

E, por isso, o bem ausente pode ser encarado e considerado sem desejo. Contudo, desde que haja desejo, existe igualmente intranquilidade em proporções iguais.

32. Que o desejo é um estado de intranquilidade, qualquer um que reflecta sobre si próprio depressa o descobrirá. Quem é que nunca sentiu no desejo o mesmo que o sábio diz acerca da esperança (que não é muito diferente do desejo), que quando «se retarda aflige o coração»*, continuando proporcional à grandeza do desejo, que, por vezes, atinge tal amplitude que leva as pessoas a gritar «Dá-me filhos», dá-me o que desejo, «ou então morro»**. A própria vida e todos os seus prazeres são um fardo que não pode ser suportado sob a pressão constante e inextinguível de tal intranquilidade.

33. É verdade que o bem e o mal, presentes ou ausentes, influenciam a mente. Mas o que determina *imediatamente* a vontade, em relação a todas as acções voluntárias, é a intranquilidade do desejo, fixada num qualquer bem ausente: quer negativo, como indolência para quem sofre, quer positivo, como o fruir do prazer. É esta intranquilidade que determina a vontade para as acções voluntárias sucessivas, da qual a maior parte das nossas vidas é formada e pela qual somos conduzidos através de diferentes caminhos para fins diversos: é isto que me esforçarei por mostrar a partir tanto da experiência como da sua razão.

34. Quando o homem está completamente satisfeito com o estado em que se encontra – o que acontece quando se encontra sem intranquilidade –, que esforço, que acção, que vontade lhe resta senão preservar esse estado? Em

* Provérbios XIII. 12.

** Génesis XXX. 1.

relação a isto, a mera observação satisfará qualquer um. E, por isso, vemos que o nosso onisciente Criador, adequadamente à nossa constituição e estrutura, e conhecendo o que determina a vontade, atribuiu ao homem o mal-estar provocado pela fome e pela sede, e por outros desejos naturais que surgem periodicamente, para mover e determinar as vontades com vista à preservação de nós próprios e à continuação da espécie. Penso que podemos concluir que, se a *mera contemplação* desses bens-aos quais somos conduzidos por estas intranquilidades tivesse sido suficiente para determinar a vontade e para nos fazer agir, não teríamos nenhuma destas dores naturais, e talvez neste mundo pouca ou nenhuma dor. «Mais vale casar-se que abrasar-se», diz S. Paulo *: podemos ver que é principalmente isso que conduz os homens aos prazeres da vida conjugal. Sentir uma pequena fogosidade motiva-nos mais poderosamente do que a expectativa de grandes prazeres futuros.

35. Parece uma máxima bem estabelecida e enraizada no consenso generalizado de toda a humanidade que o bem, o supremo bem, determina a vontade. Não é por isso de estranhar que, quando publiquei pela primeira vez os meus pensamentos sobre este assunto **, a tenha tomado como uma certeza, e imagino agora que serei considerado por muitos mais desculpável por tal ter feito, do que agora, que me aventuro a retroceder em relação a uma opinião tão generalizada; mas, mesmo assim, após uma análise mais rigorosa, sou forçado a concluir que o *bem*, o *supremo bem*, apesar de ser apreendido e considerado como tal, não determina a vontade até que o nosso desejo, elevado à mesma proporção, nos torne inquietos na necessidade de o obter. Por muito que convenças um homem de que a abundância

* I Coríntios. VII. 9.

** Em 1690, na primeira edição do *Ensaio*.

tem mais vantagens que a pobreza; que o faça ver e acreditar que as comodidades atraentes da vida são melhores que a penúria desagradável – enquanto ele estiver satisfeito com a última, e não encontrar intranquilidade, não mudará: a sua vontade nunca será determinada para uma acção que o retire desse estado. Por muito que se persuada alguém das vantagens da virtude, que é tão necessária a um homem que tem grandes objectivos neste mundo, ou esperanças no próximo, como lhe é a comida para viver – até ao momento em que está esfomeado ou sedento de rectidão, até que *sinta inquietação* pela sua falta, a sua *vontade* não será determinada para nenhuma acção na procura deste confessado bem supremo. Mas qualquer outra inquietação que sinta predominará e conduzirá a vontade para outras acções. Por outro lado, deixe-se que um bêbedo veja que a sua saúde enfraquece, o seu património desaparece, o descrédito e as doenças, e a falta de todas as coisas, mesmo da sua bem querida bebida, esperam-no no rumo que ele toma. No entanto, o regresso do desassossego, devido à falta das suas companhias, a sede habitual a seguir aos copos tomados à hora habitual, conduzem-no à taberna, apesar de ter em mente a perda da saúde e da abundância, e talvez dos prazeres de uma vida futura. O menor destes bens não é, de modo algum, insignificante, e, tal como ele confessa, é bem maior do que sentir o vinho a escorregar garganta abaixo, ou a conversa ociosa de um grupo de alcoólicos. Não é a falta de antevisão do bem supremo, uma vez que o vê e o reconhece e, nos intervalos das horas de bebida, decidirá ir em sua busca; mas quando o desassossego dos seus deleites habituais regressa, o bem, mais do que reconhecido, perde a sua importância, e a presente inquietude encaminha a vontade para a acção habitual que, em consequência, ganha mais terreno para prevalecer na próxima ocasião, apesar de, no mesmo momento, ele prometer secretamente não voltar a fazer o mesmo; tendo em mente que esta é a última vez

que age contra a obtenção desses bens supremos. E assim ele se encontra, de tempos a tempos, no estado do queixoso infeliz*, *Video meliora, proboque, deteriora sequor*: esta frase tida como verdadeira e tornada positiva pela experiência constante, pode ser facilmente inteligível desta forma, e possivelmente de nenhuma outra.

36. Se discutirmos acerca do que a experiência torna, de facto, tão evidente, e examinarmos porque é apenas a intranquilidade que actua sobre a vontade, e a leva a decidir acerca da sua escolha, saberemos que, sendo nós somente capazes de uma só determinação da vontade para uma acção de cada vez, a presente intranquilidade a que estamos sujeitos determina *naturalmente* a nossa vontade, de maneira a alcançar essa felicidade, a qual pretendemos atingir em todas as acções. Porque, desde que estejamos, e enquanto estivermos, sob qualquer intranquilidade, não nos poderemos ver como felizes, ou a caminho de o ser. A dor e a intranquilidade são consideradas e sentidas por todos como incompatíveis com a felicidade, estragando até o prazer dessas coisas boas que temos: uma pequena dor é suficiente para arruinar todo o prazer que festejávamos. Portanto, o que determina a escolha da nossa vontade em relação à próxima acção será sempre a remoção da dor, desde que haja alguma, como primeiro passo em direcção à felicidade.

37. Outra razão por que é apenas a intranquilidade a determinar a vontade é a seguinte: porque só ela está presente, e é contra a natureza das coisas que o que está ausente aja onde não está. Pode-se dizer que o bem ausente pode, através da contemplação, ser trazido à mente a tornar-se presente. A ideia deste pode muito bem estar na

* Ovídio, *Metamorfoses*, lib. VII. 20, 21.

mente e ser considerado como estando presente; mas nada haverá na mente que possa ser considerado como um bem presente, capaz de contrabalançar a remoção da intranquilidade a que estamos sujeitos, até que provoque o nosso desejo e a intranquilidade dessa situação prevaleça na determinação da vontade. Até aí, a ideia de algo de bom, apenas contida na mente, é, tal como outras ideias, um mero objecto de inactiva especulação, que não opera na mente nem a põe em acção. Apresentarei a razão disto já de seguida. Quantos homens podemos encontrar que tenham tido nas suas mentes representações muito vivas das indescritíveis benesses do céu, que admitem como possíveis e também como prováveis, e que, contudo, se contentariam em manter a sua felicidade na terra? E, assim, as intranquilidades dominantes dos seus desejos, deixadas à solta na busca das alegrias desta vida, sucedem-se na determinação da vontade. E tudo isto sem sequer darem um passo nem se deslocarem em direcção às coisas boas de outra vida, consideradas tão grandiosas.

38. Fosse a vontade determinada pela perspectiva do bem futuro, tal como ele aparece ao entendimento em maior ou menor contemplação, que é o estado de todo o bem ausente, e para o qual, como é opinião largamente aceite, a vontade supostamente se move e pelo qual é movida, e não consigo ver como é que poderia escapar-se a todos os infinitos prazeres do céu, uma vez propostos e considerados como possíveis. Porquanto todo o bem ausente, pelo qual, apenas proposto, e aparecendo à vista, se pensa que a vontade é determinada e nos leva à acção — sendo tal bem apenas possível, e não infalivelmente certo, é inevitável que o bem possível infinito e supremo deveria determinar e regular constantemente a vontade em todas as acções sucessivas que ordena. E, então, dever-nos-íamos manter constantemente, e com firmeza, no nosso caminho

em direcção ao céu, sem nunca parar ou dirigir as nossas acções para qualquer outra finalidade, já que o carácter eterno do estado futuro ultrapassa infinitamente a expectativa de riqueza ou de honra, ou de qualquer outro prazer mundano a que nos possamos propor, embora devamos admitir que estes são os mais prováveis de serem obtidos; porque o futuro não nos pertence e até mesmo a expectativa destes nos pode decepcionar. Se assim fosse, que o bem superior em perspectiva determinasse a vontade, então, um bem tão elevado, uma vez proposto, não deixaria nunca de prender a vontade e segurá-la firmemente para a perseguição deste bem infinitamente supremo, sem nunca mais a largar; pois a vontade, que detém um poder sobre os pensamentos e os dirige, bem como às outras acções, manteria a contemplação da mente fielmente centrada nesse bem.

39. Este seria o estado da mente e a tendência habitual da vontade em todas as determinações, caso fosse determinada pelo que é considerado e visto como o bem superior. Mas não é bem assim, como se pode ver pela experiência: o bem notório e infinitamente supremo é muitas vezes negligenciado de forma a satisfazer a constante intranquilidade dos nossos desejos na perseguição de insignificâncias. Mas, embora o único bem supremo aceite o mesmo eternamente indescritível, que tenha por vezes influenciado e modificado a mente, não segura com firmeza a vontade; vemos por outro lado que quando qualquer grande e predominante intranquilidade domina a vontade, não mais a deixa escapar: por aqui podemos ver o que ela determina a vontade. Assim, qualquer dor veeemente do corpo, a paixão ingovernável de um homem loucamente apaixonado ou o desejo impaciente de vingança mantêm a mente fixada num objectivo; e a vontade, assim determinada, nunca permite ao entendimento pôr de

lado o objecto, mas todos os pensamentos da mente e poderes do corpo são ininterruptamente aplicados dessa forma por determinação da vontade, influenciada por essa intranquilidade superior, enquanto esta perdure. Pelo que me parece evidente que a vontade, ou o poder de nos levar a uma acção em detrimento de todas as outras, é, em nós, determinada pela intranquilidade. E, se assim acontece ou não, peço a cada um que observe em si próprio.

40. Até aqui exemplifiquei, principalmente, a *intranquilidade* do desejo, como aquilo que determina a vontade: porque é importante e a mais razoável; e a vontade raramente* ordena uma acção, nem é realizada qualquer acção voluntária sem ter o desejo a acompanhá-la, o que penso ser a razão por que a vontade e o desejo são tantas vezes confundidos. Contudo, não vamos considerar a intranquilidade que decide, ou pelo menos acompanha, a maioria das outras paixões, como estando completamente excluída. A aversão, o medo, a raiva, a inveja, a vergonha, etc., têm igualmente cada uma as suas intranquilidades e, por isso, influenciam a vontade. Estas paixões, ou quaisquer outras, raramente aparecem simples e solitárias, na vida e na prática, sem estarem misturadas com outras, embora normalmente, no discurso e na contemplação, sobressaia o nome da que mais fortemente opera e que mais aparece no presente estado de mente. Penso que quase nenhuma das paixões se encontra sem o desejo agregado a si. Estou certo de que, onde quer que exista intranquilidade, existe desejo. Porque nós desejamos constantemente a felicidade, e o que quer que sintamos de intranquilidade sentimos igualmente

* 'raramente' – *nunca*, se 'onde quer que haja intranquilidade, tenha de existir desejo' de alívio, e se, 'em todos os casos, a vontade tiver de ser naturalmente determinada apenas pela intranquilidade do momento'.

de ausência de felicidade; até mesmo na nossa própria opinião, seja qual for o nosso estado e condição. Para além disso, não sendo o momento presente a nossa eternidade, qualquer que seja o prazer, olhamos sempre para além do presente e o desejo acompanha a nossa previsão, e continua a transportar consigo a vontade. Portanto, até mesmo em estado de alegria, aquilo que acompanha a acção da qual depende o prazer é o desejo de o continuar e o receio de o perder; e quando uma maior intranquilidade ocorre na mente, imediatamente a vontade é, por essa razão, determinada a uma nova acção e o prazer do momento é esquecido.

41. Mas, estando nós, neste mundo, rodeados de variadas intranquilidades, com o espírito perturbado pelos diferentes desejos, a questão imediata será, naturalmente: Qual delas tem primazia na determinação da vontade em relação à próxima acção? E a esta questão, a resposta é: Aquela que normalmente é a mais urgente entre as que são ajuizadas como capazes de serem suprimíveis. Porquanto a vontade, sendo o poder de comandar as faculdades operatórias para uma acção, para uma finalidade, não pode, em momento algum, ser direccionada para o que se julga inatingível nesse momento. Isso seria supor que um ser inteligente agisse de forma intencional, em direcção a uma finalidade apenas para desperdiçar o seu esforço, seria agir em direcção ao que é considerado como inatingível. Assim, as grandes intranquilidades não movem a vontade quando são consideradas como incapazes de serem curadas: neste caso, elas não nos submetem a esforços. Mas, pondo estas de lado, a intranquilidade mais importante e urgente que sentimos no momento é a que normalmente determina sucessivamente a vontade nesse encadeamento de acções voluntárias que caracteriza as nossas vidas. A maior das intranquilidades existente é o estímulo à acção, constantemente mais sentido e que, na maior parte das vezes, deter-

muna a vontade na escolha da próxima acção. Temos de admitir que o objecto adequado e único da vontade é uma acção, e nada mais. E porque não produzimos outra coisa pela nossa vontade, a não ser uma acção que está no nosso poder realizar, é aí que a vontade tem o seu término, sem ir mais longe.

42. Se for ainda questionado: O que é que move o desejo?, eu respondo: A felicidade, e apenas esta. A felicidade e o sofrimento são os nomes dos dois extremos, os limites mais distantes para além dos quais nada sabemos, o que «a visão não viu, o ouvido não ouviu, nem no âmago do homem é concebido». Mas temos impressões bem vivas de diversos graus de ambos; por um lado, feitas de vários exemplos de prazer e alegria, e, por outro lado, de tormento e de tristeza; por uma questão de brevidade, vou incluí-los sob os nomes de prazer e dor, sendo estes tanto da mente como do corpo – «Com ele existem a totalidade da alegria e o prazer para todo o sempre». Ou, para falar com verdade, pertencem todos à mente, embora alguns deles surjam na mente, a partir do pensamento, outros no corpo a partir de certas modificações do movimento.

43. *A felicidade*, por isso, em toda a sua amplitude, é o prazer máximo do qual somos capazes, e *a infelicidade*, a máxima dor; e o grau mínimo de felicidade é tanta ausência de dor e tanto prazer do momento, quanto é necessário para se poder estar satisfeito. E porque o prazer e a dor são produzidos em nós por acção de certos objectos, quer na nossa mente, quer nos nossos corpos, e em diferentes graus, o que tem capacidade para produzir prazer em nós é o que chamamos *bom*, e o que é capaz de desencadear dor em nós é o que chamamos *mau*, devido a nenhuma outra razão senão a sua aptidão para produzir prazer e dor em nós, nos quais consistem a felicidade e a infelicidade. Além

disso, embora o que é capaz de produzir um qualquer grau de prazer seja em si próprio bom e o que está apto para causar um qualquer grau de dor seja mau, acontece com frequência que não o denominamos desta forma quando entra em competição com algo mais elevado na classe de cada um deles, poque, quando entram em competição, também os graus de prazer e de dor têm justamente uma preferência. Por isso, se calcularmos correctamente o que chamamos bom e mau, descobriremos que esta denominação se baseia muito na comparação, porque a causa de um menor grau de dor, como a de um grau de prazer mais elevado, tem as características do bom e vice-versa.

44. Não obstante isto ser o que é chamado bom e mau, e todo o bem seja o objecto adequado ao desejo em geral, nem todo o bem, mesmo visto e reconhecido como tal, move necessariamente todos os desejos de um homem em particular, mas apenas parte, ou tanto quanto for considerado e tomado como fazendo parte necessária da sua felicidade. Todo o outro bem, apesar da sua grandeza real ou aparente, não excita o desejo de um homem que não o veja como fazendo parte daquela felicidade com a qual ele, nos seus pensamentos do momento, se pode satisfazer. A felicidade, sob este ponto de vista, todos a perseguimos constantemente e desejamos tudo o que faz parte dela. Outras coisas consideradas como sendo boas pode o homem olhá-las sem desejo, passar por elas e estar feliz sem as mesmas. Na minha opinião, não há ninguém tão insensível que negue que há prazer na sabedoria, e os prazeres dos sentidos têm tantos seguidores que não se pode questionar se os homens são levados por eles ou não. Agora, deixe-se que um homem situe a sua satisfação nos prazeres dos sentidos e outro no deleite da sabedoria. Embora cada um tenha de confessar que existe grande prazer no que o outro persegue, nenhum deles inclui na *sua* felicidade o

deleite do outro, pelo que os seus desejos não se alteram, ficando cada um satisfeito sem aquilo que satisfaz o outro. E, por isso, a sua vontade não está determinada a procurá-lo. No entanto, logo que a fome e a sede tornem o estudioso intranquilo, ele, cuja vontade nunca esteve determinada na perseguição de bons alimentos, de molhos picantes, de vinho delicioso, pelo sabor agradável que neles encontra, decide-se no momento a comer e a beber, pela intranquilidade causada pela fome e pela sede, ainda que com grande indiferença em relação à comida sã que lhe seja posta à frente. E, por outro lado, o epicurista lança-se no estudo quando a vergonha, ou o desejo de se recomendar à sua amada, o tornam intranquilo pela falta de qualquer tipo de sabedoria. Portanto, por muito que os homens estejam numa séria e constante procura de felicidade, poderão ter uma ideia clara do bem, do grande e notório bem, sem estarem preocupados ou movidos por ele, se pensarem que podem construir a sua felicidade sem o mesmo. Já no que respeita à dor, com essa estão sempre preocupados: não podem sentir qualquer intranquilidade sem por ela serem influenciados. E, por isso, estando intranquilos por falta de algo que é visto como necessário à sua felicidade, logo que um bem aparenta fazer parte da sua porção de felicidade, começam a desejá-lo.

45. Na minha opinião, este facto pode ser observado por qualquer um em si próprio e nos outros — o bem supremo aparente não eleva os desejos dos homens proporcionalmente à grandeza que aparenta e que reconhecidamente possui, embora qualquer problema mínimo nos influencie e nos leve a agir de forma a livrarmo-nos dele. A razão é evidente a partir da natureza da nossa felicidade e do sofrimento em si. Toda a dor presente, qualquer que seja, faz parte do nosso sofrimento actual, mas o bem ausente não tem um papel necessário na felicidade do

momento, nem a sua ausência faz parte do nosso sofrimento. Se o fizesse, seríamos infelizes de forma constante e infinita, uma vez que há graus infinitos de felicidade que não estão ao nosso alcance. Por isso, sendo retirada toda a intranquilidade, uma porção moderada de bem é suficiente para contentar os homens no momento, e alguns graus de prazer, numa sucessão de prazeres comuns, formam uma felicidade através da qual podem ser satisfeitos. Se não fosse desta forma, não poderia haver lugar para as acções indiferentes e visivelmente triviais; para elas as nossas vontades são muitas vezes determinadas, e nelas desperdiçamos voluntariamente uma grande parte das nossas vidas: este descuido não poderia coexistir de maneira alguma com a determinação constante da vontade ou do desejo em direcção ao bem supremo. Penso que poucos precisarão de se esforçar muito para que se convençam de que assim é. E, de facto, nesta vida não há muitos cuja felicidade consiga ir tão longe que lhes permita uma série constante de razoáveis e médios prazeres sem qualquer mistura de intranquilidade. Contudo, poderiam ficar satisfeitos ficando aqui para sempre, embora não possam negar que seja possível a existência de um estado de alegria de duração eterna após esta vida, ultrapassando em muito todo o bem que possa ser encontrado na Terra. Muito menos poderão deixar de ver que tal estado é mais possível do que a consecução e continuação dessa insignificância da honra, da riqueza ou do prazer que perseguem e por causa da qual negligenciam esse estado eterno. Confrontados, porém, com esta diferença, sabedores da possibilidade de uma felicidade perfeita, segura e duradoura de um estado futuro, e sob uma convicção evidente que tal não é para possuir na Terra — enquanto limitam a sua felicidade a um pequeno prazer ou objectivo desta vida, e excluem as alegrias do céu como parte necessária da mesma —, os seus desejos não são influenciados por este bem supremo aparente, nem a sua

vontade é determinada para acção ou esforço para que se atinja tal estado.

46. Uma grande parte das necessidades comuns das nossas vidas é preenchida pelo constante retorno das intranquilidades da fome, da sede, do calor, do frio, do cansaço, do trabalho e da sonolência, etc. Se a estas adicionarmos, para além dos males accidentais, a intranquilidade fantástica (como é sentir grande desejo de honra, de poder ou de riqueza, etc.), que hábitos adquiridos pela moda, pelo exemplo e pela educação, instalaram em nós, bem como um milhar de outros desejos irregulares que o costume tornou naturais, chegaremos à conclusão que apenas uma pequena parte da vida está suficientemente livre *destas* intranquilidades e nos deixa espaço livre para a atracção em relação a um bem ausente mais remoto. Raramente estamos à vontade e suficientemente livres das solicitações dos desejos naturais ou adquiridos, sem que uma sucessão constante de intranquilidades, saídas desse grupo que as necessidades naturais ou os hábitos adquiridos foram acumulando, se apoderem da vontade, e, assim que uma acção está concretizada, sobre a qual nos debruçamos devido a essa determinação da vontade, uma outra intranquilidade está pronta para nos pôr em acção. Porquanto, sendo a remoção das dores que sentimos, e que nos pressionam no momento, a forma de sair do sofrimento e, consequentemente, a primeira coisa a realizar em direcção à felicidade — o bem ausente, embora pensado, evidente e parecendo ser o bem, como não faz qualquer parte desta infelicidade na sua ausência, é afastado de forma a arranjar espaço para a remoção dessas intranquilidades que sentimos; até que a contemplação adequada e repetida o aproxima da nossa mente e o torna apetecível, originando em nós algum desejo. Ao começar a fazer assim parte da intranquilidade do momento aproxima-se dos outros dese-

jos por satisfazer e, deste modo, de acordo com a grandeza e a pressão que possuí, acaba por sua vez por determinar a vontade.

47. E assim, através da devida consideração e do exame de um bem proposto, está no nosso poder dar origem aos nossos desejos numa proporção adequada ao valor desse bem, pelo que, por sua vez, ele pode vir a influenciar a vontade e vir a ser perseguido. Isto porque o bem, embora apareça e seja aceite como grandioso, até que tenha originado desejos nas mentes e, por isso, nos tenha tornado intranquilos, não atingirá as nossas vontades. Não estamos no interior do seu campo de actividade, enquanto as nossas vontades estiverem apenas sob a determinação daquelas intranquilidades que são uma realidade para nós, as quais (quando temos alguma) nos estão sempre a solicitar e estão prontas para oferecer à vontade a próxima determinação. A ponderação, quando na mente há alguma, é somente sobre que desejo será de seguida satisfeito, que intranquilidade será removida em primeiro lugar. Enquanto uma intranquilidade, um qualquer desejo, estiver nas nossas mentes, não há lugar para o bem, como bem, chegar à vontade, ou para de algum modo a determinar. Porque, como já foi dito, o *primeiro* passo dos nossos esforços em direcção à felicidade é sair completamente dos domínios do sofrimento e não sentir qualquer parte dos mesmos. Por isso, a vontade não pode estar disponível para mais nada enquanto não sentirmos que toda a intranquilidade foi perfeitamente removida. Contudo, estamos constantemente envolvidos, neste estado imperfeito, por uma multiplicidade de necessidades e desejos, e não parece nada possível que, neste mundo, algum dia possamos ser libertados deles.

48. Há em nós uma grande quantidade de intranquilidades sempre a solicitar e prontas a determinar a von-

tade, pelo que é natural, como já disse, que a maior e a mais forte deva determinar a vontade para a próxima acção, e assim é na maior parte dos casos, mas nem sempre. Porque tendo a mente – na maior parte dos casos, como é evidente na experiência – um poder de *suspender* a execução e a satisfação de qualquer um dos seus desejos, e, portanto, de todos sucessivamente, está em liberdade para considerar as finalidades dos mesmos, para os examinar em todos os ângulos, e para os comparar. Aqui se baseia a liberdade que o homem possui, e do facto de não a usar correctamente surge toda a variedade de enganos, erros e falhas em que incorremos ao conduzir as nossas vidas e nos esforços na procura da felicidade, uma vez que precipitamos a determinação das nossas vontades e nos comprometemos cedo demais antes de um exame adequado. Para evitar isto, temos um poder de suspender a realização deste desejo, como todos podem experimentar em si próprios no dia-a-dia. Esta parece-me ser a fonte de toda a liberdade, é nisto que parece consistir o que é (e que eu considero inapropriadamente) denominado como *livre vontade*. Porque, durante esta suspensão de um desejo, antes de a vontade ser determinada para agir e a acção (que segue essa determinação) ser concretizada, temos oportunidade de examinar, observar e julgar o bem ou o mal do que vamos realizar; e quando, após devido exame, julgamos, tal significa que cumprimos o nosso dever, fizemos tudo o que podíamos ou tínhamos de fazer, na procura da felicidade. Desejar, ter vontade e agir de acordo com o último resultado de um exame justo não é uma falha, é uma perfeição da nossa natureza.

49. Isto está longe de ser uma limitação ou uma diminuição da liberdade, é antes o verdadeiro desenvolvimento e benefício da mesma; não é um cerceamento, é antes o objectivo e o uso da nossa liberdade, e quanto mais

nos afastarmos dessa determinação mais próximos estaremos do sofrimento e da servidão. Uma perfeita indiferença da mente, não determinável pelo último julgamento do bem ou do mal que se pensa acompanhar a sua escolha, seria algo muito distante de ser uma vantagem e uma excelência de um ser racional. Seria uma tão grande imperfeição como a ausência de indiferença para agir ou não agir, até haver uma determinação pela vontade, seria, por outro lado, uma imperfeição. Um homem está em liberdade para elevar a mão até à cabeça ou para a deixar estar em repouso; está perfeitamente indiferente em relação a ambos, e seria uma imperfeição se lhe faltasse esse poder, se ficasse privado dessa indiferença. Mas seria uma tão grande imperfeição se tivesse a mesma indiferença em relação a preferir levantar a mão ou a deixá-la em repouso quando isso lhe salvaria a cabeça ou os olhos de um golpe que vê aproximar-se. É uma perfeição o desejo, ou o poder, de preferir, ser determinado pelo bem, como o poder de agir ser determinado pela vontade; e quanto mais correcta for essa determinação, maior será a perfeição. Ou, melhor, se fôssemos determinados por alguma coisa que não fosse o último resultado das nossas próprias mentes, julgando o bem ou o mal de toda e qualquer acção, não seríamos livres, uma vez que o objectivo último da liberdade é que consigamos atingir o bem que escolhemos. E, portanto, todo o homem é posto sob uma necessidade, pela sua constituição como ser inteligente, para ser determinado na vontade pelo próprio pensamento e juízo acerca do que é melhor fazer. Caso contrário, estaria sob uma determinação de um outro e não de si próprio, o que seria ausência de liberdade. Negar que a vontade de um homem em todas as determinações segue o próprio julgamento seria dizer que um homem tem vontade e age com uma finalidade que não teria no momento em que tem vontade, e em que age para a alcançar. Porque se a preferre nos pensamentos do momento a qualquer outra, é claro que,

então, pensa que é a melhor e tenta obtê-la antes de qualquer outra, a menos que possa tê-la e não tê-la, querê-la e não a querer ao mesmo tempo: uma contradição demasiadamente evidente para ser admitida.

50. Se considerarmos os seres superiores a nós, que gozam de perfeita felicidade, teremos razões para julgar que são muito mais fortemente determinados na sua escolha do bem do que nós; e, contudo, não temos razões para pensar que são menos felizes ou menos livres. E se fosse adequado criaturas finitas, como nós o somos, descreverem o que a sabedoria e a bondade infinitas podem realizar, acho que poderíamos dizer que Deus, ele próprio, *não pode* escolher o que não é bom; a liberdade do Todo-Poderoso não o impede de ser determinado pelo que é melhor.

51. Mas, para dar uma ideia correcta desta parte da liberdade mal compreendida, deixem-me perguntar: Alguém gostaria de ser um néscio, por assim ser menos determinado por considerações sábias do que um sábio? Será que vale a pena chamar liberdade ao ter liberdade para fazer de parvo e assim atrair a vergonha e a infelicidade? Se o facto de libertar-se da conduta da razão e querer essa limitação de exame e de juízo que nos afasta da escolha ou da realização do pior é ter liberdade, verdadeira liberdade, então, os loucos e os parvos são os únicos homens livres; mas penso que ninguém escolheria ser louco por amor a essa liberdade, a não ser o que já é louco. Penso que ninguém reconhece o desejo constante de felicidade e os constrangimentos a que isto nos obriga, como um cerceamento de liberdade, ou, pelo menos, um cerceamento de liberdade de que se lamenta. Deus Todo-Poderoso, ele próprio, está sob a necessidade de ser feliz, e quanto mais um ser inteligente igualmente o está, mais próximo está da perfeição infinita e da felicidade. Para que nós, criaturas de

curta visão, neste estado de ignorância, não confundamos a verdadeira felicidade, somos dotados do poder de suspender qualquer desejo específico, e evitar que ele determine a vontade e nos ponha em acção. Isto significa ficarmos quietos quando não estamos suficientemente seguros do caminho: examinar é consultar um guia. A determinação da vontade após o exame da mente segue a direcção desse guia: e aquele que tem o poder de agir, ou de não agir, de acordo com o que essa determinação ordenar, é um agente livre: essa determinação não limita esse poder, no qual consiste a liberdade. Aquele a quem cortam as correntes e abrem as portas da prisão está em perfeita liberdade, visto que tanto pode sair como ficar consoante achar melhor, ainda que a sua preferência esteja determinada para ficar por causa da escuridão da noite ou do mau tempo, ou por ausência de outro alojamento. Não deixa de ser livre, embora o desejo de certas comodidades que aí tem determinem absolutamente a sua preferência e o façam ficar na prisão.

52. Por esse motivo, a mais elevada perfeição de natureza intelectual centra-se numa cuidadosa e constante procura da verdadeira e sólida felicidade. Portanto, fica ao nosso cuidado não confundirmos felicidade real com imaginária, sendo esta distinção a base necessária da liberdade. Quanto mais fortes forem os laços que temos com uma procura inalterável da felicidade em geral, que é o nosso bem supremo e que, como tal, os nossos desejos sempre perseguirão, mais livres seremos em relação a uma qualquer determinação necessária da nossa vontade para uma acção em particular, e a uma condescendência necessária para com o desejo, dirigido para um bem específico, e que pode ter parecido preferível, até que tenhamos examinado devidamente se este tende para nossa verdadeira felicidade, ou se é inconsistente com ela. Por consequência, até que estejamos suficiente-

mente informados acerca desta questão e da importância que o assunto e a natureza do caso requerem, somos obrigados a suspender a satisfação dos nossos desejos em casos específicos por causa da necessidade de preferir e de procurar a verdadeira felicidade como bem supremo.

53. Este é o eixo sobre o qual gira a *liberdade* dos seres inteligentes nos seus esforços constantes em direcção à verdadeira felicidade, e na sua firme procura; em casos particulares *podem suspender* esta procura até que tenham observado e se tenham informado acerca dessa coisa particular, então proposta ou desejada, para saber se ela se encontra no rumo da sua finalidade principal, e se faz, realmente, parte do supremo bem. Porquanto a inclinação e a tendência da sua natureza em direcção à felicidade constituem uma obrigação e um motivo para tomarem cuidado, para não se enganarem ou para não a perderem, e, por isso, necessariamente, os põem de sobreaviso, fazendo-os deliberar e ponderar em relação às acções particulares que são os meios para a obter. Qualquer que seja a necessidade, que determina a procura de uma felicidade autêntica, esta mesma necessidade, com o mesmo ímpeto, estabelece a suspensão, a deliberação e o exame minucioso de cada desejo sucessivo, a fim de verificar se a satisfação não interfere com a nossa verdadeira felicidade e não nos desvia da mesma. Parece-me que este é o verdadeiro privilégio dos seres inteligentes finitos; e gostaria que fosse suficientemente considerado se a grande aceitação e o exercício de toda a liberdade que o homem detém, de que é capaz ou que lhe pode ser útil, e da qual depende a modificação das suas acções, não se baseia no facto de poder suspender os desejos e evitar que estes determinem as vontades na realização de uma acção, até que tenha examinado devidamente e com imparcialidade o bem e o mal dos mesmos, tanto quanto a sua importância o exija. Somos capazes de

realizar tudo isto, e quando o fizermos teremos cumprido o nosso dever e tudo o que está ao nosso alcance, e, de facto, tudo o que é preciso fazer. Uma vez que a vontade admite que a sabedoria guie a sua escolha, tudo o que podemos fazer é manter as nossas vontades indecisas, até que tenhamos examinado o bem e o mal do que desejamos. Depois disso, segue-se uma cadeia de consequências ligadas umas às outras, todas dependentes da última determinação do juízo, que está no nosso poder basear na irreflexão e na precipitação, ou num exame adequado e cuidadoso. A experiência mostra-nos que, na maioria dos casos, somos capazes de suspender a satisfação momentânea de um qualquer desejo.

54. Mas se alguma perturbação extrema (como por vezes acontece) ocupa toda a mente, como a dor da tortura, uma intranquilidade impetuosa como a do amor, a da raiva ou de uma outra paixão violenta, fazendo-nos perder o próprio domínio de uma forma precipitada, não nos permite a liberdade de pensamento, e não somos suficientemente senhores das nossas próprias mentes para considerar atentamente e para examinar com imparcialidade. Deus julgará então como um Pai bondoso e misericordioso, visto que conhece a nossa fragilidade, tem piedade da nossa fraqueza, não nos pede mais do que somos capazes de realizar, e sabe o que estava e não estava ao nosso alcance. A suspensão de uma concordância com os nossos desejos demasiado apressada, a moderação e a repressão das nossas paixões, de modo a que os raciocínios possam estar livres para examinar e a razão possa ser imparcial ao dar o seu veredicto, são aquilo de que depende uma correcta direcção das nossas condutas rumo à verdadeira felicidade. Consequentemente, é nisto que devemos aplicar todo o nosso cuidado e esforço. Devemos esforçar-nos por adequar o prazer das nossas mentes ao bem intrínseco e verdadeiro ou ao mal que é inerente às coisas, de forma a não permitir que

um bem admissível, ou suposto como possível, grandioso e importante, se escape do pensamento, sem lá deixar qualquer prazer, qualquer desejo do mesmo, até que através de uma consideração apropriada do seu valor tenhamos formado na mente desejos adequados ao mesmo, tornando-nos intranquilos devido à sua ausência ou ao receio de o perder. É fácil para qualquer um tentar ver o quanto isto está no seu poder através da adopção de resoluções que possa manter. E que ninguém diga que não pode comandar as suas paixões ou impedi-las de extravazar e de o conduzirem à acção, porque o que ele pode realizar perante um príncipe, ou perante um grande homem, também o pode realizar sozinho, ou na presença de Deus, se o quiser.

55. Pelo que foi dito, é fácil ter uma noção de como sucede que, embora todos os homens desejem a felicidade, as suas vontades os conduzam tão contrariamente e, por consequência, conduzam alguns para o mal. E acerca disto afirmo que as escolhas variadas e opostas que os homens fazem neste mundo não demonstram que nem todos procuram o bem, mas que a mesma coisa não é boa para todos os homens da mesma forma. Esta variedade de procuras demonstra que nem todos colocam a sua felicidade na mesma coisa, ou que escolhem o mesmo caminho para a atingir. Se todos os problemas do homem acabassem nesta vida, a razão por que um seguiu o estudo ou a sabedoria, outro a falcoaria e a caça, outro escolheu a luxúria e a devassidão e outro a sobriedade e a riqueza, não seria porque cada um não tivesse procurado a própria felicidade mas porque a felicidade estava colocada em coisas diferentes. E, por isso, considera-se correcta a resposta do médico que diz ao paciente que tinha os olhos irritados: – Se tem mais prazer a saborear o vinho do que no uso da visão, então o vinho é bom para si; mas se para si o prazer de ver for maior do que beber, então, o vinho nada vale.

56. A mente, tal como o paladar, possui gostos diferentes; e seria um esforço tão infrutífero agradar a todos os homens com riquezas e glória (apesar de alguns aí colocarem a sua felicidade), como seria satisfazer a fome a todos os homens com queijo ou lagosta o que, embora seja para alguns uma comida muito agradável e deliciosa, é para outros extremamente nauseabunda e repugnante; e muitas pessoas prefeririam debater-se com um estômago esfomeado do que com esses pratos que são um banquete para outros. Penso que foi por este motivo que os filósofos antigos questionaram em vão se o *summum bonum* consistia em riquezas, ou nos prazeres físicos, na virtude ou na contemplação. E poderiam ter discutido tão razoavelmente se o melhor prazer se encontraria nas maçãs, nas ameixas ou nas nozes, e poderia ter-se discutido em escolas filosóficas por causa deste assunto. Uma vez que os sabores agradáveis não dependem das coisas em si, mas sim do agrado que suscitam neste ou naquele paladar em particular, existindo aí uma grande variedade, assim a maior felicidade consiste em possuir essas coisas que proporcionam o maior prazer, e na ausência daquelas que causam alguma perturbação ou alguma dor, tendo em conta que estas são coisas muito diversas para homens diferentes. Portanto, se os homens apenas tivessem esperança nesta vida, se apenas nesta vida pudessem encontrar satisfação, não seria estranho ou despropositado que procurassem a sua felicidade evitando todas as coisas que os aborrecessem e perseguissem tudo o que lhes desse prazer, em relação ao qual não seria nenhuma surpresa encontrar variedade e diferença. Porque, se não houver perspectiva de vida para além da morte, certamente que esta conclusão está correcta: — «Vamos comer e beber», vamos fruir do que nos dá prazer, «porque amanhã morreremos». Na minha opinião, isto pode servir para nos mostrar a razão por que não são todos os homens estimulados pelo mesmo

objecto, embora todos os desejos se direccionem para a felicidade. Os homens podem escolher coisas diferentes e, no entanto, todos escolhem correctamente. Supondo-os apenas como uma companhia de insectos insignificantes, dos quais alguns são abelhas, delicias com as flores e com a sua doçura, outros são escaravelhos deliciados com outros tipos de comida – todos, depois de terem desfrutado da vida durante uma temporada, deixam de ser para não mais existirem.

57. Estas coisas, devidamente consideradas, dar-nos-ão, na minha opinião, uma ideia clara acerca do estado da liberdade humana. É evidente que a liberdade consiste no poder de realizar ou de não realizar, ou de suspender a acção, conforme a nossa vontade. Este facto não pode ser negado. Mas uma vez que isto parece apenas abranger as acções de um homem consequentes à volição, acrescente-se a seguinte pergunta: – Está em liberdade para querer ou não? E a esta pergunta já se respondeu que, na maioria dos casos, o homem não é livre para suspender o acto da volição: tem de empregar um acto da vontade, pelo qual a acção proposta se torna realidade ou não. Contudo, há um caso em que o homem é livre em relação à vontade: trata-se da escolha de um bem *remoto* como um fim a ser perseguido. Aqui, um homem pode *suspender* o acto da escolha relativamente à sua determinação a favor ou contra a coisa proposta, até que tenha examinado se este tem realmente uma natureza, em si e nas suas consequências, que o torne feliz ou não. Porquanto, no momento em que ele o tenha escolhido e por isso o tenha tornado parte da sua felicidade, isto originará o desejo e provocará uma inquietude proporcional; tal facto determina a sua vontade e põe-no em acção na perseguição da sua escolha em todas as oportunidades que ocorram. E aqui, podemos ver como sucede que um homem pode ficar sujeito ao

castigo com toda a justiça, apesar de ser uma certeza que, em todas as acções específicas que deseja, ele executa, e executa necessariamente, o que no momento julga ser bom. Embora a vontade seja sempre determinada pelo que é julgado pelo entendimento como sendo bom, isso não o desculpa, por, através de uma escolha demasiado apressada, impor a si próprio um padrão errado do bem ou do mal. Este padrão, embora sendo falso e falacioso, tem a mesma influência em toda a sua conduta futura tal como se fosse verdadeiro e correcto. Viciou o próprio paladar e tem de ser responsabilizado pela doença e morte que daí resultam. A lei e a natureza eterna das coisas não podem ser modificadas para estarem de acordo com a escolha mal orientada. Se o esquecimento, ou o abuso da liberdade que tinha para examinar o que realmente e verdadeiramente o faria feliz, o induziu em erro, o insucesso que se segue tem de ser imputado à sua própria escolha. *Ele detinha o poder para suspender a sua determinação*; foi-lhe concedido que pudesse examinar e cuidar da sua felicidade e que procurasse não ser enganado. E, num assunto de tão grande importância, ele nunca poderia julgar que era melhor ser enganado a não o ser.

58. O que foi dito pode-nos conduzir à descoberta da razão por que neste mundo os homens preferem coisas distintas e por que perseguem a felicidade por caminhos contrários. Mas, uma vez que os homens são sempre constantes e sérios em relação à felicidade e ao sofrimento, a questão mantém-se: — Como é que o homem, por vezes, como ele próprio confessa, acaba por preferir o pior ao melhor e por escolher o que o tornou infeliz?

59. Para justificar os caminhos variados e contrários que os homens tomam, embora todos tenham como objectivo ser felizes, temos de considerar onde as *várias*

intranquilidades que determinam a vontade para preferir cada uma das acções voluntárias têm a sua origem:

1 – Algumas delas provêm de causas que não estão ao nosso alcance, por exemplo as dores do corpo provenientes da privação, doença, ou agressões externas, como a da tortura, etc., as quais, quando presentes e violentas, operam de forma violenta na sua maior parte na vontade e desviam o curso das vidas humanas da virtude, da piedade, da religião, de tudo o mais que anteriormente foi visto como conducente à felicidade; e nem todos se esforçam, ou, por desuso, são capazes, através da contemplação de um bem futuro e remoto, de originarem em si desejos suficientemente fortes para contrabalançarem a inquietude sentida nos tormentos físicos e para manterem a sua vontade firme na escolha dessas acções que os encaminham para a felicidade futura. Um país vizinho* tem exemplificado, ultimamente, um teatro trágico, do qual poderíamos apresentar exemplos, se alguns fossem precisos, e o mundo, em todos os países e épocas, tem-nos fornecido exemplos suficientes para confirmar a conhecida observação, *Necessitas cogit ad turpia*; e por isso há uma forte razão para rezarmos: 'Não nos deixeis cair em tentação'.

2 – Outras inquietudes surgem dos nossos desejos pelo bem ausente; estes desejos estão sempre na proporção, e estão dependentes, do julgamento que fazemos e do prazer que temos nalgum bem ausente; em ambos temos inclinação para sermos enganados de várias maneiras e por nossa própria culpa.

60. Em primeiro lugar considerarei os julgamentos errados feitos pelos homens acerca do bem e do mal *futuros*, pelos quais os seus desejos são desviados do bom caminho. Porquanto, no que respeita à felicidade e ao sofrimento

* França. Refere-se às perseguições religiosas

presentes, quando apenas isso está em consideração e quando as consequências estão bastante afastadas, um homem nunca escolhe erradamente: sabe o que mais lhe agrada e o que realmente prefere. No prazer que concedem no momento, as coisas são aquilo que parecem: o bem aparente e o real são, neste caso, sempre a mesma coisa, visto que a dor, ou o prazer, são tão fortes quanto são sentidos. O bem ou o mal presente são, ambos, realmente aquilo que parecem; fosse cada acção concluída em si mesma, e não acarretasse quaisquer consequências, nós, sem dúvida, nunca deveríamos errar na nossa escolha do bem: deveríamos preferir sempre e de forma infalível o melhor. Se as dores da honesta diligência e as de morrer à fome e ao frio nos aparecessem em conjunto, ninguém teria dúvidas sobre qual escolher; fossem a satisfação de um desvario e as alegrias do céu oferecidas de imediato para que qualquer um as possuísse, ninguém hesitaria ou erraria na determinação da sua escolha.

61. Uma vez, porém, que nem todas as nossas acções voluntárias transportam a felicidade ou o sofrimento que dependem delas na sua presente concretização, mas são as causas precedentes do bem e do mal que arrastam atrás de si e trazem até nós, quando são já passado e deixam de existir, os nossos desejos olham para além dos nossos prazeres imediatos e transportam a mente para o *bem ausente*, de acordo com a necessidade que achamos que há dele para a feitura ou para o aumento da nossa felicidade. É a nossa opinião acerca dessa necessidade que lhe confere a sua atracção: sem ela não somos motivados pelo bem ausente. Nesta pequena amostra de capacidade a que estamos habituados e a que somos sensíveis neste mundo – no qual apreciamos apenas um prazer de cada vez, que, quando toda a intranquilidade está posta de lado e enquanto ele dura, é o bastante para nos levar a pensar que somos felizes –, não é o bem remoto, e até mesmo aparente, que nos afecta.

Porque a indolência e o prazer que possuímos são suficientes para a nossa felicidade do momento, não desejamos correr o risco da mudança, visto que consideramos que já somos felizes, estamos satisfeitos e isso chega. Pois aquele que está satisfeito é feliz. Mas, logo que uma nova intranquilidade surge, esta felicidade é perturbada e lançamo-nos de novo em acção em busca da felicidade.

62. Portanto, a tendência para concluir que podem ser felizes sem ele é uma boa razão para que os homens não sejam motivados frequentemente em relação ao desejo do supremo bem *ausente*. Enquanto tais pensamentos os possuírem, as alegrias de um estado futuro não os convencerão; terão pouca ansiedade ou intranquilidade em relação às mesmas; e, liberta da determinação desses desejos, a vontade está ocupada com a perseguição das satisfações mais próximas e com a remoção dessas intranquilidades que então sente com a ausência e com a ânsia por elas. Mude-se apenas a perspectiva do homem acerca destas coisas, permita-se que veja a virtude e a religião como necessárias à sua felicidade, permita-se que olhe para o seu estado futuro de felicidade ou de sofrimento e que aí veja Deus, o Juiz justo, pronto a «retribuir a cada homem de acordo com as suas acções: aqueles que pelo comportamento virtuoso continuado e paciente procuram a glória, a honra, e a imortalidade, terão a vida eterna; mas cada alma que pratica o mal, a indignação e a ira, terá o sofrimento e a angústia». Digo-lhes que para o que tem uma perspectiva do diferente estado de felicidade perfeita, ou de sofrimento, que espera todos os homens após a morte, dependendo do seu comportamento na terra, os padrões de bem e de mal que comandam as suas escolhas serão fortemente alterados. Visto que nesta vida nenhum prazer e dor pode ter alguma comparação com a felicidade infinita, ou com o agudo sofrimento de uma alma imortal após a morte, as acções ao

seu alcance terão a sua preferência, não de acordo com a felicidade ou a dor transitórias que as acompanham ou as seguem aqui na terra, mas como meios para assegurar a felicidade duradoura e perfeita após a morte.

63. Mas, para justificar mais especificamente o sofrimento que os homens causam a si próprios, apesar de tudo realizarem na mais séria perseguição da felicidade, temos de considerar como as coisas acabam por ser apresentadas aos nossos desejos sob aparências enganosas: é porque o juízo se pronuncia acerca das mesmas de forma errada. Para vermos até onde é que isto se estende e quais as causas do juízo errado, temos de nos lembrar de que as coisas são vistas como boas ou más num duplo sentido:

Primeiro: — *O que é propriamente bom ou mau, não é mais do que simples prazer ou dor.*

Segundo: — Não apenas o prazer ou a dor do momento, mas também o que, através da sua eficácia ou consequências, mostra tendência para os trazer até nós mais tarde, é o objecto próprio dos nossos desejos e é adequado a influenciar um ser humano que tenha capacidade de previsão. Portanto, também *as coisas que arrastam atrás de si prazer e dor são consideradas como boas e más.*

64. O juízo errado que nos engana e que faz com que a vontade, muitas vezes, se fixe no pior lado, consiste em estabelecer, erradamente, comparações entre estas coisas. O juízo errado, de que estou a falar, não é o que um homem possa pensar acerca da determinação de um outro, mas o que cada homem tem de admitir a si próprio como sendo errado. Visto que me baseio no facto de todo o ser inteligente realmente procurar a felicidade, que consiste na satisfação do prazer, sem qualquer mistura considerável de inquietude, é impossível que alguém ponha de livre vontade na sua bebida qualquer ingrediente amargo, ou

que deixe de fora algo que esteja ao seu alcance e que o encaminhasse para a satisfação e para completar a sua felicidade, a não ser por um *juízo errado*. Não falarei aqui desse engano que é consequência do erro *invencível*, que dificilmente merece o nome de *juízo errado*, mas desse juízo errado que todo o homem tem de reconhecer como tal.

65. (I) Portanto, no que diz respeito ao prazer e à dor do momento, a mente, como tem sido dito, nunca se engana acerca do que é de facto bom ou mau; o maior prazer ou a maior dor é realmente o que parece. Embora o prazer e a dor do presente demonstrem tão claramente as suas diferenças e graus, de modo a não deixar espaço para o engano, *quando comparamos o prazer ou a dor do momento com o futuro* (que é normalmente o caso das determinações mais importantes da vontade), muitas vezes fazemos juízos errados acerca deles, perspectivando-os de acordo com posições e distâncias diferentes. Os objectos próximos da nossa visão pensam-se como maiores do que aqueles de maiores dimensões, mas que estão mais afastados. E assim se passa com os prazeres e com as dores: o presente mostra tendência para tomar vantagem, e os que estão à distância, quando em comparação, apresentam desvantagens. Logo, a maioria dos homens, como herdeiros esbanjadores, mostram uma inclinação para escolherem o pouco que têm à mão em detrimento do muito que está para vir e, por isso, perante a posse de pequenas coisas, cedem em relação às maiores que hão-de vir. Mas todos têm de admitir que este é um julgamento errado, consista o seu prazer no que quer que seja: porque o que é futuro, certamente virá a ser presente, e, então, tendo a mesma vantagem da proximidade, mostrar-se-á nas suas dimensões reais e porá a descoberto o engano voluntário, que julgou por medidas inadequadas. Fosse o prazer da bebida acompanhado, no preciso momento em que o homem retira o copo dos lábios, pela

dor de estômago e pela dor de cabeça que com certeza nalguns homens se seguem muitas horas depois, perante estas condições, acho que ninguém mais levaria o vinho aos lábios, fosse qual fosse o prazer que se retirasse do copo de vinho. Este continua, contudo, a ser bebido todos os dias, e o lado mau acaba por ser escolhido apenas pelo argumento enganador de uma pequena diferença de tempo. Mas se o prazer ou a dor pode ser tão atenuado apenas por uma questão de horas, quanto não o será por uma distância mais longa para um homem que, através do juízo correcto, não faz o que o tempo consegue fazer, ou seja, aproximá-los de si, considerá-los como presentes e, aí, determinar-lhes as dimensões correctas? Esta é a via que costumamos impor a nós próprios, no que respeita ao prazer simples e à dor ou aos verdadeiros graus de felicidade ou de sofrimento: o futuro perde a proporção justa, e o que é presente obtém a primazia. Não menciono aqui o julgamento errado, através do qual os ausentes não são apenas diminuídos como são também reduzidos ao nada, quando os homens desfrutam do que querem no presente e se certificam disso, concluindo erradamente que nenhum mal se seguirá. Não se trata, nesse caso, da comparação da grandeza do bem e do mal futuro, que é o assunto sobre o qual falamos: mas de um outro tipo de juízo errado que se refere ao bem e ao mal, considerados como a causa e a mediação do prazer ou da dor que se seguirá.

66. A causa do nosso juízo errado, quando comparamos o nosso prazer e dor do momento com o futuro, parece-me ser *a constituição fraca e limitada das nossas mentes*. Não conseguimos desfrutar completamente de dois prazeres em simultâneo, muito menos de qualquer prazer enquanto a dor nos tiver cativos. O prazer do momento, se não for muito desinteressante, e quase nulo, preenche as nossas almas limitadas, e, assim, apodera-se da mente por

completo, não deixando quase espaço para quaisquer pensamentos acerca de algo ausente; ou se entre os nossos prazeres existem alguns que não são suficientemente fortes para excluir a consideração das coisas à distância, possuímos, contudo, uma tão grande aversão à dor que apenas um pouco da mesma extingue todos os prazeres. Um pouco de amargura no nosso copo não deixa qualquer sabor à doçura. Logo, surge em qualquer caso o desejo de nos livrarmos do mal presente, que julgamos que no momento nada de ausente iguala porque, sob a influência da dor presente, não nos julgamos capazes do mínimo grau de felicidade. As queixas diárias dos homens são uma prova evidente disto: a dor que qualquer um sente no momento continua a ser a pior de todas e é com angústia que grita: «Tudo menos isto: nada pode ser mais intolerável do que o meu sofrimento neste momento». E, portanto, todos os nossos esforços e pensamentos têm como objectivo livrar-se do mal presente antes do mais, como a primeira condição necessária para a felicidade, siga o que se seguir. Nada, pensamo-lo com fervor, pode exceder ou igualar a inquietude que recai sobre nós tão pesadamente. E porque a abstinência de um prazer presente que se oferece é uma dor, muitas vezes mesmo uma dor bastante forte, e sendo o desejo inflamado por um objecto próximo e tentador, não é de admirar que este actue da mesma forma que a dor e diminua nos nossos pensamentos o que é futuro, e assim nos force na sua direcção, como se fôssemos cegos.

67. Acrescente-se a isto que o bem ausente, ou, o que é a mesma coisa, o prazer futuro — especialmente se for de um tipo a que não estamos habituados —, raramente é capaz de contrabalançar qualquer inquietude, quer de dor quer de desejo, que esteja presente. Isto porque a sua grandeza não é mais do que o que é realmente saboreado quando desfrutado, e os homens mostram estar suficiente-

mente inclinados para a atenuar, para fazer com que dê lugar a um desejo presente e concluírem que, quando se tratar de experimentar, possivelmente pode não corresponder à opinião que geralmente se possui em relação a esse bem ausente; donde se conclui frequentemente que não só o que os outros ampliaram, mas também o que os próprios desfrutaram num momento com grande prazer e deleite, provou ser insípido ou nauseabundo noutro momento e, portanto, nada vêem nisso que justifique renunciar ao prazer do momento. Mas têm de admitir que este é um modo errado de julgar quando aplicado à felicidade de uma outra vida, a não ser que digam que Deus não consegue tornar felizes aqueles que ele designou para tal. Para que esta seja vista como um estado de felicidade tem de estar, com certeza, em conformidade com o desejo e com a vontade de cada um: podemos supor que os desejos dos homens são tão diferentes lá como são na terra, contudo o maná do céu satisfará todos os paladares. Daí muito do juízo errado que fazemos do prazer e da dor presentes e futuros quando comparados em conjunto, e assim acontece com o ausente considerado como futuro.

68. (II) Relativamente às *coisas boas ou más nas suas consequências*, e pela tendência que lhes é intrínseca para nos trazer o bem ou o mal no futuro, julgamos inadequadamente de várias maneiras.

1 – Quando julgamos que o mal não depende tanto delas como na realidade depende.

2 – Quando julgamos que, embora a consequência seja dessa importância, não o é com toda a certeza, e que pode ser anulada ou evitada de algum modo, como por exemplo através da diligência, da habilidade, da mudança, do arrependimento, etc.

Seria fácil demonstrar em todos os aspectos que estas são maneiras erradas de julgar se as examinasse a cada uma

em pormenor, mas vou apenas referi-las no geral: é um modo de proceder bastante errado e irracional, arriscar um bem mais elevado em favor de um bem mais insignificante, baseado em suposições incertas e antes de um exame adequado — equivalente à importância do assunto — ter sido feito. A nossa preocupação é não errar. Penso que todos têm de admitir isto, especialmente se se considerar as causas habituais deste juízo errado. Vejamos algumas dessas causas:

69. (i) *A ignorância*: — Aquele que julga sem se informar tanto quanto é capaz não se pode ilibar de responsabilidades ao julgar erroneamente.

(ii) *A imprevidência*: — Quando um homem não presta atenção até mesmo ao que realmente sabe. Esta é uma ignorância artificial e vigente que induz os nossos pensamentos em erro, tal como a anterior. Julgar é como se fosse fazer um balanço e determinar de que lado está o excedente. Portanto, se cada lado for acumulado desordenadamente e à pressa e se várias somas, que deveriam ter entrado no cálculo forem negligenciadas e deixadas de fora, esta precipitação causa um juízo tão errado como se de perfeita ignorância se tratasse. O que mais frequentemente origina isto é a prevalência de algum prazer ou dor presentes acentuados pela nossa natureza débil e impulsiva que mais fortemente é influenciada pelo que é presente. Foi-nos concedido o entendimento e a razão para evitar esta precipitação se os utilizarmos de forma correcta para procurar e ver, e julgar de seguida. Sem liberdade, o entendimento não nos serviria para nada, e sem o entendimento, a liberdade (se pudesse existir assim) nada significaria. Será que o homem seria melhor se visse o que lhe faria bem ou mal, o que o tornaria feliz ou infeliz, sem poder dar um passo na sua direcção ou na direcção oposta? E aquele que está em liberdade para vaguear na mais perfeita escuridão, em que é a sua liberdade melhor do que se

fosse conduzido pelo vento, para cima e para baixo, como uma folha? Ser coagido através de um impulso cego, seja ele externo ou interno, vale de pouco. Por isso o primeiro e maior uso da liberdade é impedir a precipitação cega, e o principal exercício da liberdade é ficar quieto, abrir os olhos, olhar à volta, e formar uma opinião acerca da consequência do que vamos realizar, tanto quanto a importância do assunto o exigir. Não me irei debruçar mais aqui sobre o quanto a preguiça e a negligência, a ânsia e a paixão, a prevalência da moda, ou as indisposições adquiridas contribuem ocasionalmente para estes juízos errados. Acrescentarei apenas um outro juízo falso que acho necessário mencionar talvez porque seja pouco notado, mas que tem grande influência.

70. Não existem dúvidas de que todos os homens desejam a felicidade, mas, como já foi dito, quando estão livres da dor estão prontos para se ligarem a qualquer prazer que esteja à mão, ou que o costume tenha tornado bem-vindo e para ficarem satisfeitos com o mesmo; estando felizes, não se preocupam com mais nada, nem a sua vontade é determinada para qualquer acção com vista a outro bem conhecido ou aparente, até que um novo desejo perturbe essa felicidade, tornando-os intranquilos e demonstrando-lhes que não estão felizes. Uma vez que descobrimos que não podemos desfrutar de todos os tipos de bem, visto que um exclui o outro, não fixamos os desejos em todos os bens supremos aparentes, a não ser que tal seja considerado como necessário para a nossa felicidade. Se, pelo contrário, acharmos que podemos ser felizes sem eles, estes não nos influenciam. Esta é mais uma ocasião para os homens julgarem de forma incorrecta, quando tomam algo como não sendo necessário para a sua felicidade, quando na realidade o é. Quando se trata de um bem remoto, este engano desvia-nos quer da escolha do bem que pre-

tendíamos alcançar, quer dos meios para o alcançar. Mas seja como for, coloque-se o bem onde ele realmente não existe ou negligenciem-se os meios como não sendo necessários para o alcançar, quando um homem falha em relação ao seu mais importante objectivo, que é a felicidade, irá reconhecer que não julgou correctamente. O que contribui para este erro é a desagradabilidade verdadeira ou suposta das acções que são o meio para alcançar este fim. Parece uma coisa tão contrária à razão os homens tornarem-se infelizes de forma a alcançarem a felicidade que não se arriscam facilmente a tal.

71. Portanto, a última questão acerca deste assunto é: — Está no poder de um homem alterar a agradabilidade ou a desagradabilidade que acompanha qualquer tipo de acção? E quanto a isso, é claro que em muitos casos pode fazê-lo. Os homens podem e devem corrigir os seus gostos e atribuir prazer ao que o tem ou ao que eles supõem não ter. A satisfação da mente é tão variada como a do corpo e, como a deste, também pode ser alterada. É um erro pensar que os homens não podem alterar a desagradabilidade ou a indiferença que existe nas acções e transformá-las em prazer e desejo se fizerem apenas o que está no seu poder. Uma consideração devida fará essa mudança nalguns casos, enquanto a prática, a aplicação e o costume a resolverão na maioria. O pão ou o tabaco podem ser desprezados, apesar de serem considerados úteis à saúde, devido a uma indiferença ou a uma repugnância perante os mesmos; a razão e a consideração recomendam-nos em primeiro lugar e iniciam o julgamento, enquanto o uso ou o costume os tornam agradáveis. É bem certo que isto também acontece com a virtude. As acções são agradáveis ou desagradáveis, quer em si mesmas, quer consideradas como um meio para alcançar um bem maior e mais desejável. Comer um prato bem condimentado, de acordo com o gosto de um homem,

pode influenciar a mente pelo deleite em si que acompanha o acto de comer sem haver referência a qualquer outra finalidade; a consideração do prazer que há na saúde e na força (para as quais essa carne serve) pode adicionar um novo *gusto*, capaz de nos fazer engolir uma poção desagradável. No último destes casos, as acções são vistas como mais ou menos agradáveis, apenas tendo em conta a contemplação do fim e de se estar mais, ou menos, convencido da sua tendência para tal, ou da conexão necessária com ele. Mas o prazer da acção em si adquire-se de melhor forma ou aumenta-se com o uso e a prática. As experiências geralmente reconciliam-nos com o que à distância olhamos com desdém e a repetição leva-nos a uma preferência do que, possivelmente, à primeira vista nos desagradou. Os hábitos possuem um encanto poderoso e atribuem tão grandes atractivos de facilidade e de prazer àquilo a que nos habituamos, que não podemos evitar, ou pelo menos omitir facilmente, acções que a prática habitual tornou agradáveis, e que, por isso, nos são recomendadas. Embora isto seja bastante evidente e a experiência de cada um lhe mostre que tal pode realizar, é uma parte da conduta dos homens em direcção à felicidade que é desprezada a um nível tal que será possivelmente considerado como um paradoxo, se for dito que os homens podem tornar as coisas ou as acções mais ou menos agradáveis e, desta forma, remediar aquilo a que, com justiça, podem ser atribuídas muitas das suas incertezas. A moda e a opinião comum têm estabelecido noções erradas e a educação e o costume têm fomentado maus hábitos; o justo valor das coisas está deslocado e os gostos dos homens estão corrompidos. Deveriam ser feitos esforços de forma a rectificar os gostos, para que hábitos contrários alterem os nossos prazeres e atribuam satisfação àquilo que é necessário ou conducente à felicidade. Isto todos temos de admitir que somos capazes de realizar. Quando o homem perde a feli-

cidade e o sofrimento toma conta dele, este terá de admitir que errou ao negligenciá-la e que se condenou por tal ter feito; e pergunto a cada um se não tem feito assim com frequência.

72. Não me alongarei mais acerca dos juízos errados ou da negligência do que está ao alcance dos homens, através do que se enganam a si próprios. Isto daria para um livro completo e não é esse o meu propósito. Sejam quais forem as ideias erradas, ou a negligência vergonhosa do que está ao seu alcance, que podem pôr os homens fora do caminho que os leva à felicidade, e desviá-los, como vemos, para cursos bastante diferentes da vida, é contudo certo que a moralidade, estabelecida sobre as fundações verdadeiras, não pode deixar de determinar a escolha daquele que raciocina: e aquele que for suficientemente racional para reflectir seriamente acerca da felicidade e do sofrimento *infinitos* terá de se condenar a si mesmo por não usar o seu entendimento como deveria. As recompensas e castigos de uma outra vida, que o Todo-Poderoso criou como cumprimento da sua lei, têm importância suficiente para determinarem a escolha, contra qualquer prazer ou dor que esta vida lhes possa oferecer, quando a eternidade é considerada na sua simples possibilidade, da qual ninguém pode duvidar. Aquele que aceite a excelente e infinita felicidade como sendo a consequência possível de uma vida virtuosa aqui na Terra e o estado oposto como recompensa possível de uma vida má terá de julgar muito erradamente se não concluir que uma vida virtuosa, com uma esperança certa na felicidade infinita, possível no futuro, é preferível a uma vida imoral, com o receio desse estado pavoroso de infelicidade, que muito possivelmente pode vir a caber aos culpados, ou quando muito, com a esperança terrível e incerta da aniquilação. É evidente que isto se passa desta forma, ainda que na Terra a vida virtuosa não tenha mais

do que dor, e a vida imoral prazer contínuo. Contudo, para a maioria, é o contrário que acontece, e os homens malévolos não têm muitas vantagens para se vangloriar, mesmo no presente. Melhor, considerando todas as coisas correctamente, eles têm aqui, na minha opinião, mesmo a pior parte. Mas quando a felicidade infinita é posta num prato da balança e o sofrimento infinito no outro prato, se o pior que pode acontecer ao homem puro, se errar, é equivalente ao melhor que o homem malévolo pode alcançar, se estiver correcto, quem é que pode, sem ser louco, correr o risco? Quem é que estando no seu perfeito juízo escolheria arriscar uma possibilidade do sofrimento infinito, de tal modo que, mesmo que não o tivesse, nada teria como compensação pelo risco? Por outro lado, o homem sensato não arrisca nada contra a aquisição da felicidade infinita se a sua esperança não se concretizar. Se o homem bom estiver no caminho certo será eternamente feliz, se errar não ficará infeliz, nada sentirá. De outro modo, se o homem malévolo estiver certo não será feliz, se errar será infinitamente infeliz. Não terá de ser evidentemente um juízo muito errado aquele que não vê imediatamente a que lado, neste caso, a sua preferência deve ser dada? Tenho evitado mencionar algo acerca da certeza ou probabilidade de um estado futuro, tendo pretendido demonstrar o juízo errado que qualquer um de nós tem de admitir que faz, tendo em conta os seus princípios, formulados como lhe agradar, ao preferir os prazeres efêmeros de uma vida imoral acima de qualquer ponderação, mesmo sabendo (e disto não pode deixar de estar certo) que uma vida futura é, pelo menos, possível.

73. Para concluir este assunto da *liberdade humana*: resolvi fazer uma revisão mais rigorosa deste capítulo, uma vez que desde o início receei que houvesse algum erro e porque desde a sua publicação um amigo meu, bastante

sagaz, igualmente suspeitou da existência de um erro, embora não mo conseguisse apontar especificamente. Nesta revisão fez-se luz sobre um lapso que cometi, muito fácil de cometer e dificilmente observável, ao propor uma palavra aparentemente indiferente por outra. Essa descoberta levou-me à presente perspectiva que, nesta segunda edição, submeto ao mundo culto e que em poucas palavras se resume ao seguinte: *A liberdade* é o poder de agir ou de não agir, de acordo com o que a mente ordena. Um poder para ordenar as faculdades operativas para o movimento ou para o repouso, em situações específicas é o que chamamos *vontade*. Na sucessão das nossas acções voluntárias o que determina a vontade para a mudança é *alguma intranquilidade presente* que é a do desejo, ou que pelo menos é sempre acompanhada por ele. O *desejo* é sempre influenciado pelo mal, para o evitar, porque uma liberdade total em relação à dor é sempre uma parte necessária da nossa felicidade. Todavia, nem todo o bem, ou, melhor, nem todo o bem supremo, influencia constantemente o desejo, porque pode não fazer parte da nossa felicidade (ou pode não ser visto como fazendo parte dela). Porque tudo o que desejamos é apenas sermos felizes. Mas, ainda que este desejo predominante de felicidade opere constante e invariavelmente, a satisfação de um desejo em particular *pode ser suspensa* na determinação da vontade em relação a uma acção subordinada, até que tenhamos examinado convenientemente se o bem aparente específico, que desejamos na altura, faz parte da nossa felicidade concreta, ou se é consistente ou inconsistente em relação à mesma. O resultado do nosso julgamento baseado nesse exame é o que, em última análise, determina o homem, que não poderia ser *livre* se a sua vontade fosse determinada por algo que não fosse o desejo guiado pelo julgamento. Eu sei que, para alguns, a liberdade está situada numa indiferença antecedente à determinação da vontade. Gostaria que aqueles que dão tanta

importância a essa indiferença antecedente, como a denominam, nos tivessem informado de forma clara se esta suposta indiferença precede o pensamento e o julgamento do nosso entendimento, assim como a determinação da vontade. Porque é bastante difícil *fixá-la* num ponto intermédio entre estes, isto é, imediatamente a *seguir* ao julgamento do entendimento e *antes* da determinação da vontade, porque a determinação da vontade segue imediatamente o julgamento do entendimento; e colocar a liberdade numa indiferença antecedente ao pensamento e ao julgamento do entendimento parece-me que seria colocar a liberdade num estado de escuridão, no qual não podemos nem ver nem dizer nada acerca dela; pelo menos, é colocada em algo que é incapaz de a ter, já que nenhum agente é visto como capaz de ter liberdade, a não ser em consequência do pensamento e do julgamento. Não faço questão no que diz respeito à maneira de dizer as coisas e, por isso, admito dizer, com os que adoram falar dessa forma, que a liberdade está situada na indiferença; mas é uma indiferença que se mantém após o julgamento do entendimento. Sim, até mesmo após a determinação da vontade: uma indiferença não do homem (uma vez que ele julgou pelo melhor, nomeadamente, agir ou suspender a acção, não é mais indiferente), mas uma indiferença dos *poderes operativos do homem* que se mantém igualmente capazes de operar ou de suspender a operação, tanto depois como antes da decisão. Estes estão num estado que, se quisermos, pode ser denominado por indiferença, e um homem é livre até onde esta indiferença alcança e não mais: quer dizer, tenho a capacidade de mover a minha mão ou de a deixar em repouso, e esse poder operativo é indiferente em relação ao mover ou não a minha mão. Então, a esse respeito, sou perfeitamente livre. A minha vontade determina que esse poder operativo permaneça em repouso, contudo, sou livre, porque a indiferença desse meu poder operativo para agir, ou para não

agir, permanece: o poder de mover a minha mão não é de todo debilitado pela determinação da minha vontade que, no momento, ordena o repouso. A indiferença desse poder de agir, ou para não agir, está tal e qual era anteriormente, como se verificará se a vontade se puser à prova, ordenando o contrário. Mas, se durante o repouso da minha mão esta for atacada por uma paralisia repentina, a indiferença desse poder operativo desaparece e com ele desaparece a minha liberdade; não tenho mais liberdade a esse respeito, mas estou sob a necessidade de deixar a minha mão em repouso. Por outro lado, se a minha mão fosse posta em movimento por uma convulsão, a indiferença dessa faculdade operativa seria retirada por esse movimento e, neste caso, a minha liberdade está perdida, uma vez que estou sob a necessidade de ter a minha mão em movimento. Acrescentei isto para ilustrar em que espécie de indiferença a liberdade me parece consistir e em nenhuma outra, concreta ou imaginária.

74. Noções genuínas acerca da natureza e da extensão da liberdade são de tão grande importância que espero me seja perdoada esta digressão, para a qual fui encaminhado pela minha tentativa de a explicar. As ideias de vontade, de volição, de liberdade e de necessidade apareceram naturalmente e a propósito neste Capítulo acerca do Poder. Numa edição anterior deste Tratado ofereci uma descrição dos meus pensamentos sobre estas ideias, de acordo com o ponto de vista que possuía na altura. E, neste momento, devo a minha mudança de opinião ao ser seguidor da verdade e não por ser admirador das minhas próprias doutrinas. Penso ter encontrado as bases para essa mudança. Em relação ao que escrevi na primeira edição, persegui a verdade para onde quer que o pensamento me levasse com uma indiferença imparcial. Mas não era tão convencido ao ponto de me considerar infalível, nem tão

astucioso que disfarçasse os meus erros devido ao receio de que estes me prejudicassem a reputação; com a mesma intenção sincera, apenas respeitante à verdade, não fiquei envergonhado ao publicar o que uma investigação mais rigorosa me sugeriu. Não é impossível que alguns possam ver as minhas primeiras ideias como correctas, e alguns (como já encontrei) acreditam nestas últimas, e outros há que não acreditam em nenhuma delas. Não me debruçarei sobre esta variedade nas opiniões dos homens: as deduções imparciais da razão em pontos controversos são muito raras, e as deduções exactas acerca de ideias abstractas não são muito fáceis, em especial se estas tiverem alguma extensão. E, portanto, ficarei reconhecido a quem, sobre este ou aquele fundamento, esclarecer completamente o assunto da *liberdade* em qualquer dificuldade que ainda possa permanecer.

Antes de encerrar este capítulo, talvez possa servir o nosso propósito e talvez nos ajude a obter concepções mais claras acerca do *poder* se levarmos os nossos pensamentos a realizar uma análise mais exacta da *acção*. Já disse acima que apenas possuímos ideias de dois tipos de acções: movimento e pensamento. Na verdade, e embora sejam denominadas e consideradas como acções, se atentamente analisadas, verificar-se-á que estas acções não o são sempre perfeitamente. Se não estou enganado, e após análise adequada, notar-se-á que há exemplos dos dois tipos que consistem mais em paixões do que em acções, e, conseqüentemente, são os efeitos apenas de *poderes passivos* nesses sujeitos, que, nas suas perspectivas, são agentes. Pois nestes exemplos, a substância que possui movimento e pensamento recebe a impressão, através da qual é posta em acção, simplesmente de fora. Deste modo age meramente através da capacidade que possui para receber tal impressão proveniente de algum agente externo; e esse poder não é propriamente um poder activo, é uma mera

capacidade passiva no sujeito. Por vezes a substância, ou agente, põe-se em acção pelo seu próprio poder, e isto é concretamente o *poder activo*. Qualquer que seja a alteração na substância que produz um efeito, aquela é designada como acção, *v.g.* uma substância sólida, através do movimento, age (ou altera) as ideias sensíveis de uma outra substância e, conseqüentemente, a esta alteração do movimento chamamos acção. Contudo, este movimento nessa substância sólida não é mais do que uma paixão quando correctamente analisado, se apenas for proveniente de um agente externo. Assim, o poder activo do movimento não existe em nenhuma substância que não possa iniciar o movimento em si própria, ou noutra substância que se encontre em repouso. Deste modo, também no pensamento um poder para receber ideias ou pensamentos da operação de qualquer substância externa é chamado poder de pensar; mas este não é mais do que um poder passivo, ou uma capacidade. Todavia, tornar visíveis ideias fora do alcance da visão quando tal se escolhe, e comparar aquelas que se achar mais adequadas, isso trata-se de um poder activo. Esta reflexão pode ter alguma utilidade para que evitemos os erros relativos aos poderes e acções em direcção aos quais a gramática e a estrutura habitual das línguas nos podem conduzir. Porque o que é significado pelos verbos denominados como activos pelos gramáticos, nem sempre significa acção, *v.g.* nesta proposição: Eu *vejo* a lua, ou uma estrela, ou *sinto* o calor do sol. Embora sejam exprimidas por verbos activos, não significam qualquer acção em mim pela qual opere nessas substâncias; significam, outrossim, a recepção das ideias de luz, de aspecto redondo e de calor, perante as quais não estou activo, mas simplesmente passivo, e, devido ao posicionamento dos meus olhos ou do meu corpo, não posso evitar recebê-las. Mas, quando viro os olhos para outro lado, ou retiro o meu corpo do alcance dos raios solares,

então, sou propriamente activo por causa da minha própria escolha; através de um poder intrínseco, ponho esse movimento em prática, sendo essa acção o produto do poder activo.

75. E, assim, num curto esboço, apresentei uma perspectiva das *nossas ideias originais* a partir das quais todas as restantes derivam e são constituídas. Se me considerasse um filósofo e se examinasse as causas de que dependem, de que são feitas, acredito que todas elas se poderiam reduzir às poucas que são primárias e originais:

A *extensão*,

A *solidez*,

A *mobilidade*, ou o poder de ser movido;

as quais recebemos dos corpos através dos sentidos:

A *perceptibilidade*, ou o poder de perceber, ou de pensar,

A *motricidade*, ou o poder de mover;

as quais recebemos das *nossas mentes* por reflexão.

Peço permissão para recorrer ao uso destas palavras novas, de forma a evitar o perigo de ser mal entendido ao utilizar palavras que são equívocas.

Se a estas adicionarmos

a *existência*,

a *duração*,

o *número*,

que são recebidos quer dos corpos através dos sentidos, quer da mente, por reflexão, talvez tenhamos todas as ideias originais, de que dependem todas as outras. Imagino que, através destas, poderia ser *explicada* a natureza das cores, dos sons, dos gostos, dos cheiros, e *todas as outras ideias que possuímos*, se tivéssemos faculdades suficientemente perspicazes de modo a compreendermos as extensões e os movimentos variadamente modificados dos corpos insignificantes que causam em nós essas múltiplas sensações. Mas o pre-

sente propósito é apenas questionar acerca do conhecimento que a mente possui das coisas através das ideias e dos aspectos, que Deus providenciou para que recebêssemos delas, e como a mente alcança esse conhecimento*; e não questionar as suas causas ou a forma de as originar. Não me debruçarei, contrariamente ao plano deste *Ensaio*, sobre a questão filosófica relativa à constituição peculiar dos *corpos*, nem sobre a configuração das suas componentes, pelas quais *elas* detêm o poder para originar em nós as ideias das suas qualidades sensíveis. Não entrarei em mais pormenores nessa investigação, sendo suficiente para o meu objectivo observar que o ouro, ou o açafrão, tem o poder de originar em nós a ideia de amarelo, e a neve, ou o leite, a ideia de branco. Limito-me apenas a observar que podemos ter essas ideias devido à visão, sem examinar a textura das componentes desses corpos, ou as formas específicas ou o movimento das partículas que ressaltam deles causando em nós essa sensação em particular. Embora, quando vamos para além dessas ideias simples das nossas mentes e inquirimos acerca das suas causas, nada mais conseguimos conceber que possa estar num objecto

*. «À dire la vérité, je crois que ces idées, qu'on appelle ici originales et primitives, ne le sont pas entièrement pour la plupart, étant susceptibles, à mon avis, d'une résolution ultérieure. Cependant, je ne blâme point l'auteur de s'y être borné, et de n'avoir pas poussé l'analyse plus loin. D'ailleurs, s'il est vrai que le nombre en pourrait être diminué par ce moyen, je crois qu'il pourrait être augmenté, en y ajoutant d'autres idées plus originales, ou autant. Pour ce qui est de leur arrangement, je croirais, suivant l'ordre de l'analyse, l'existence antérieure aux autres, le nombre à l'étendue, la durée à la motilité; quoi que cet ordre analytique ne soit pas ordinairement celui des occasions qui nous y font penser. Les sens nous fournissent la matière aux réflexions, et nous ne penserions pas même à la pensée, si nous ne pensions à quelque autre chose, c'est-à-dire aux particularités que les sens fournissent.» (Leibniz)

sensível de modo a criar em nós ideias diferentes, para além do tamanho, da figura, do número e da textura diferentes, e do movimento das suas componentes não sensíveis⁵⁸.

⁵⁸ Como tivemos já ocasião para observar, o problema gnosiológico a que Locke deu prioridade foi o da origem do conhecimento. Deixámos indicados, na Introdução, os motivos dessa preferência.

Fiel à nova perspectiva gnósica da época, que também apontámos na mesma Introdução, o filósofo pretendeu encontrar essa origem no sujeito do conhecimento. Por isso as suas análises – ainda que preludiando o método fenomenológico no deliberado repúdio de todos os pressupostos e na escrupulosa aceitação do que é dado na experiência interna – situam-se no plano psicológico. Não distinguuiu entre *inato* e *a priori*, nem vislumbrou o novo plano gnósico transcendental em que as análises adquirem uma total independência, ainda que provisória e meramente metódica, quanto a pressupostos ontológicos.

De qualquer modo, é Locke de uma inteira coerência quando simultaneamente considera as ideias simples como aquelas que originariamente se dão à consciência e como aquelas de que todas as outras ideias serão formadas, deixando de lado quer o processo psicofisiológico que levou ao seu aparecimento na mente, quer a indagação física e metafísica acerca da constituição dos corpos, obviamente fora do plano em que tinha situado o problema da origem do conhecimento.

CAPÍTULO XXII

Dos modos mistos

1. Tendo tratado dos *modos simples* nos capítulos anteriores e tendo dado vários exemplos de alguns dos mais importantes para ilustrar o que são e como é que chegamos até eles, estamos agora no passo seguinte: analisar os que denominamos como modos mistos, que são as ideias complexas que assinalamos sob os nomes de *obrigação*, *embriaguez*, *mentira*, etc., as quais contêm várias combinações de ideias simples de tipos *diferentes* e que denominei como modos mistos, para os distinguir dos modos mais simples que consistem apenas em ideias de um *mesmo* tipo. Estes, que também são combinações de ideias simples como as que não são consideradas marcas características de quaisquer seres concretos que possuam uma existência regular, agrupam todavia ideias avulsas e independentes, reunidas pela mente, e são, por isso, distintos das ideias complexas das substâncias.

2. A experiência mostra-nos que a mente é completamente passiva em relação às ideias simples e recebe-as todas da existência e das operações das coisas, tal como a sensação ou a reflexão as dá, sem ser capaz de *produzir* qualquer ideia. Mas, se considerarmos atentamente estas ideias, às quais chamo modos mistos, sobre as quais nos debruçamos no momento, descobriremos que têm uma origem completamente diferente. A mente exerce muitas vezes um poder *activo* na realização destas várias combinações. Uma vez que é fornecida de ideias simples, pode agrupá-las em

várias composições e fazer, deste modo, uma variedade de ideias complexas, sem se interessar por saber se elas existem na natureza. Acho que é por isso que estas ideias são chamadas *noções*, por terem origem e existirem mais nos pensamentos dos homens do que na realidade das coisas. E para formar estas noções basta que a mente reúna num conjunto as ideias que as constituem e que elas sejam consistentes perante o entendimento sem se considerar se são reais. Não nego, contudo, que muitas possam ser obtidas a partir da observação, e da existência de várias ideias simples combinadas tal como são agrupadas no entendimento. O homem que formou em primeiro lugar a ideia de *hipocrisia* pode tê-la obtido primeiro a partir da observação de alguém que se vangloriava de boas qualidades que não possuía, ou pode ter formado essa ideia na mente sem possuir esse padrão. Porque é evidente que nos primórdios das línguas e das sociedades humanas, muitas dessas ideias complexas, que eram consequentes às leis estabelecidas no seu seio, tiveram e necessitaram de ser consideradas pela mente humana antes de existirem em qualquer outro lugar; e todos os muitos nomes que representam essas ideias complexas estiveram em uso e, por isso, essas ideias foram formadas, antes de as combinações que representavam sequer existirem.

3. De facto, agora que as línguas estão constituídas e abundam em palavras que representam essas combinações, uma maneira habitual de obter estas ideias complexas é através da explicação desses termos que as representam. Uma vez que contêm uma associação de ideias simples combinadas, podem ser apresentadas à mente de alguém que perceba essas palavras, através dessas palavras que representam essas ideias simples, embora essa combinação complexa nunca tenha sido apresentada à sua mente pela existência concreta das coisas. Portanto, um homem pode vir a possuir a ideia de *sacrilégio* ou de *assassínio* se lhe forem

enumeradas as ideias simples que estas palavras representam, sem nunca assistir à prática de qualquer um deles.

4. Todo o modo misto contém muitas ideias simples, pelo que me parece razoável perguntar de onde provém a sua unidade. E perguntar ainda como é que essa multiplicidade concreta passa a ser uma única ideia, visto que tal combinação nem sempre existe na natureza. A isto respondo: é claro que tem unidade devido a um acto da mente que agrupa essas várias ideias simples e as considera como uma ideia complexa contendo essas componentes; e o sinal desta união, ou o que geralmente é considerado como o seu complemento, é o nome que lhe é atribuído. Isto porque é através dos nomes que os homens normalmente regulam a relação dos tipos distintos de modos mistos, raramente aceitando ou considerando qualquer número de ideias simples para construir uma ideia complexa, a não ser nas associações para as quais há nomes. Por conseguinte, embora matar um velho seja tão adequado na sua natureza para ser unificado numa ideia complexa como o assassinio do próprio pai, não há um nome específico para o primeiro caso mas ao segundo chama-se *parricídio*. A primeira não é tomada como uma ideia complexa específica nem como um tipo distinto das acções de matar um jovem ou qualquer outro homem.

5. Se formos um pouco mais longe de forma a observar o que faz com que o homem torne várias combinações de ideias simples em modos distintos e como que determinados, e ignora outros, que na natureza das coisas em si têm igual aptidão para serem combinados e para constituírem ideias distintas, descobriremos que a razão é a finalidade da linguagem: esta consiste em assinalar ou comunicar os pensamentos dos homens entre eles com toda a celeridade que se possa conseguir, pelo que os homens tornam normal-

mente *essas* associações de ideias em modos complexos e atribuem-lhes nomes, uma vez que são usadas com frequência no seu modo de vida e na comunicação; as que raramente são mencionadas são deixadas soltas e sem nomes que as liguem entre si. Preferem enumerar essas ideias simples (quando delas têm necessidade) usando os nomes específicos que as representam, a perturbar as memórias com uma multiplicação de ideias complexas com nomes que lhes correspondam e que raramente ou nunca teriam ocasião para usar.

6. Isto mostra-nos a razão por que há, em muitas línguas, palavras específicas que não podem ser traduzidas por uma só palavra de uma outra língua. Uma vez que os vários hábitos, regras e costumes de uma nação fazem várias combinações das ideias familiares e necessárias numa só, as quais outro povo nunca teve a oportunidade de fazer, ou talvez nunca lhes tenha dado importância, acabam por lhes ser agregados nomes de forma a evitar as perífrases longas nos assuntos das conversas diárias, e que se tornam outras tantas ideias complexas distintas nas *suas* mentes. Por conseguinte, ὁστρακισμὸς entre os Gregos e *proscriptio* entre os Romanos eram palavras para as quais as outras línguas não tinham nomes que lhes correspondessem de forma exacta, uma vez que estas palavras representam ideias complexas que não se encontravam nas mentes de homens de outras nações. Onde não existisse esse costume, não existia a noção de qualquer dessas acções, não existia o uso de tais combinações de ideias como tinham sido agrupadas, como se fossem amarradas por essas palavras. Portanto, noutros países não existiam nomes para as mesmas.

7. Logo, poderemos observar a razão por que as línguas estão constantemente a modificar-se, adquirindo novos termos e pondo de lado os termos arcaicos. Uma vez

que a mudança de costumes e de opiniões traz consigo novas combinações de ideias que são frequentemente necessárias para pensar e para usar em conversação, novos nomes são-lhes agregados de modo a evitar as descrições longas e, assim, tornam-se em novos tipos de modos complexos. Um número extenso de ideias diferentes é, por este meio, contido num único e curto som; portanto, qualquer um pode verificar quanto tempo e fôlego não são poupados se se der ao trabalho de enumerar todas as ideias que *prorrogação* ou *súplica* representam, e, em vez de algum destes nomes, usar uma perífrase para fazer com que uma pessoa entenda o seu significado.

8. Embora vá ter a oportunidade de analisar isto mais em pormenor quando vier a falar sobre as Palavras e o seu uso, não pude evitar, no entanto, evidenciar aqui os *nomes dos modos mistos* que são combinações efêmeras e transitórias de ideias simples, tendo apenas uma curta existência nas mentes humanas, ao mesmo tempo que a sua existência se limita a quando se pensa acerca das mesmas. Apenas os seus nomes possuem a aparência de terem uma existência duradoura e constante, os quais, portanto, nesta ordem de ideias, se adequam a ser tomados pelas próprias ideias. Uma vez que inquirimos onde é que a ideia de *triunfo* ou de *apoteose* existe, é certo que nenhuma delas pode existir no seu todo e simultaneamente nas coisas em si, sendo acções que requerem tempo para serem concretizadas e, deste modo, nunca poderiam existir em conjunto. E quanto às mentes dos homens, onde se supõe que as ideias destas acções estão alojadas, também aí têm uma existência muito incerta e, por isso, temos a tendência para lhes adicionar os nomes que as despertam em nós.

9. Há, então, três maneiras que nos levam a obter estas ideias complexas dos modos mistos: (1) através da

experiência e pela *observação* das coisas em si. Assim, ao observar dois homens a lutar ou a esgrimir, obtemos a ideia de luta e de esgrima. (2) Através da *invenção*, ou através do agrupamento voluntário de várias ideias simples nas nossas mentes. Deste modo, aquele que inventou a imprensa, ou a gravura, já tinha uma ideia acerca da mesma antes sequer de esta existir. (3) O que é o meio mais habitual: através da *explicação dos nomes* de acções que nunca vimos ou de movimentos que não podemos observar, e enumerando, apresentando à nossa imaginação todas essas ideias que aparecem na sua construção e que são as partes constituintes das mesmas. Uma vez que armazenámos nas nossas mentes ideias simples provenientes das sensações e da reflexão e através do uso obtivemos os nomes que as representam, através desses meios podemos apresentar a outra pessoa qualquer ideia complexa que gostaríamos que entendesse, de tal modo que esta ideia complexa não possua mais ideias simples do que as que a pessoa conhece e para as quais usamos o mesmo nome. Porque todas as nossas ideias complexas são, em última análise, resolúveis em ideias simples, de onde são constituídas e originalmente compostas, embora os seus ingredientes imediatos, se assim lhes posso chamar, possam ser também ideias complexas. Logo, o modo misto que representa a palavra *mentira* é constituído pelas seguintes ideias simples: (1) Sons articulados. (2) Certas ideias na mente do falante. (3) As palavras que significam essas ideias. (4) Esses signós agrupados, pela afirmação ou pela negação, de forma diferente daquela em que as ideias que eles representam o são na mente do falante. Penso não ser necessário ir mais além com esta análise para explicar essa ideia complexa a que chamamos uma mentira. O que disse é suficiente para ilustrar como ela é constituída por ideias simples. E não seria mais do que aborrecimento grosseiro para o meu leitor perturbá-lo com uma enumeração mais exaustiva de todas as ideias simples específicas que formam esta

ideia complexa, o que – pelo que foi dito – pode ser descoberto por si próprio. O mesmo pode ser feito em relação a todas as ideias complexas, quaisquer que sejam, as quais, agrupadas e desagrupadas, em última instância podem ser divididas em ideias simples, que são todos os materiais do conhecimento, ou do pensamento, que possuímos ou que podemos possuir. Nem teremos qualquer razão para recear que a mente seja limitada por um número de ideias demasiado pequeno, se tivermos em conta a quantidade infinita de modos simples que apenas o número e a forma nos podem fornecer. Facilmente poderemos imaginar, então, o quanto os modos mistos – que admitem várias combinações das diversas ideias simples e dos seus modos infinitos – estão longe de ser poucos e limitados. Por isso, antes de terminar, veremos que ninguém precisa de recear não ter campo e alcance suficientes onde os seus pensamentos se alarguem, embora estes estejam – como acho que estão – confinados apenas às ideias simples recebidas através da sensação ou da reflexão e às suas variadas combinações.

10. Merece a nossa atenção saber quais de todas as nossas ideias simples têm sido *as mais* modificadas e a partir das quais se formaram mais ideias mistas, com nomes atribuídos às mesmas e que foram três: o *pensamento* e o *movimento* (que são as duas ideias que incluem em si toda a acção), e o *poder*, a partir do qual se concebe que estas acções surtem. Estas ideias simples – pensamento, movimento e poder – têm sido aquelas que mais se têm modificado, e das suas modificações surgiram os modos mais complexos, com nomes agregados aos mesmos. Uma vez que a *acção* é a grande preocupação da humanidade e o grande assunto de que todas as leis se ocupam, não é de admirar que se preste atenção aos vários modos de pensamento e de movimento, observando-se as respectivas ideias, e que sejam armazenados na memória com nomes

que os designem, sem os quais as leis seriam imperfeitas, ou seria inexistente a repressão do vício e da desordem. Nem se poderia ter qualquer conversa de forma cabal entre os homens sem essas ideias complexas e sem os nomes que as representam; e, por isso, os homens estabeleceram nomes, e admitiram a existência de ideias estabelecidas nas suas mentes, dos modos de acções, distintos uns dos outros devido às suas causas, aos meios, aos objectos, às finalidades, aos instrumentos, ao tempo, ao lugar e devido a outras circunstâncias, e também dos seus poderes adequados a essas acções: *v.g.*, a *audácia* é o poder para falar ou para realizar o que pretendemos, diante de outros, sem receio ou desordem. Os gregos denominam a confiança no discurso através de um nome peculiar, *παρρησία*, cujo poder ou capacidade do homem para fazer qualquer coisa, quando tal foi adquirido pela frequente realização da mesma, é a ideia que denominamos como *hábito*; e quando se encontra determinado e pronto para se pôr em acção em qualquer ocasião chamamos-lhe *predisposição*. Logo, a *irritabilidade* é uma predisposição ou uma tendência para se estar furioso.

Para concluir, examinem-se alguns modos de acções, por exemplo, a *consideração* e a *aquiescência*, que são acções da mente, *correr* e *falar*, que são acções do corpo, a *vingança* e o *assassinio*, que são acções de ambos em conjunto, e descobriremos que são apenas outras tantas acumulações de ideias simples que, em conjunto, formam as ideias complexas representadas por esses nomes.

11. O *poder* é a fonte da qual provêm todas as acções; as substâncias em que os poderes se encontram quando usam este poder para a acção são denominadas *causas*, e as substâncias consequentemente produzidas, ou as ideias simples que são introduzidas num qualquer objecto pelo emprego desse poder, são denominadas *efeitos*. A *eficácia* pela qual a nova substância ou ideia é causada é denominada, no sujeito

que emprega esse poder, *acção*; mas no objecto em que qualquer ideia simples é alterada ou causada, denomina-se *paixão*, cuja eficácia, ainda que variável e de efeitos quase infinitos, penso que podemos entendê-la, nos agentes racionais, como não sendo mais do que modos de pensamento e de volição, e nos agentes materiais como não sendo mais do que modificações do movimento. Afirmo pensar que não podemos entender isto de outra forma senão destas duas maneiras. Admito que não possuo nenhuma noção ou ideia acerca de qualquer tipo de acção que produza efeitos para além destes; e, por isso, a existência de outro tipo de acção está bastante afastada dos meus pensamentos, das minhas apreensões e do meu saber, e está tão na escuridão para mim como outros cinco sentidos, ou como as noções de cores estão para um cego. E, desse modo, muitas palavras que parecem exprimir alguma acção não significam mesmo nada em relação à acção ou ao *modus operandi*, mas significam apenas o efeito, com algumas circunstâncias do objecto da acção, ou da causa: por exemplo, a *criação*, a *aniquilação* não contêm em si qualquer ideia da acção ou do modo como são produzidas, mas apenas da causa e da coisa realizada. Quando um camponês diz que o frio congela a água, embora a palavra *congelar* pareça introduzir alguma acção, na verdade nada mais significa do que o efeito, isto é, que a água que anteriormente se encontrava fluida se tornou dura e consistente, sem conter qualquer ideia da acção através da qual esse efeito se concretiza.

12. Penso que não necessito comentar aqui que, embora o poder e a acção constituam a maior parte dos modos mistos, nomeados e reconhecidos nas mentes e nas bocas dos homens, outras ideias simples e as suas múltiplas combinações não são excluídas; penso ser ainda mais desnecessário enumerar todos os modos mistos que foram estabelecidos e os respectivos nomes. Isso seria fazer um

dicionário com a maioria das palavras utilizadas na teologia, na ética, no direito, na política e nas demais ciências. Suponho que fiz tudo o que é necessário para o meu propósito presente, que é ilustrar que tipos de ideias denomino como modos mistos, como é que a mente as obtém, e que estas são composições constituídas por ideias simples recebidas a partir das sensações e da reflexão.

CAPÍTULO XXIII

Das nossas ideias complexas de substâncias

1. Como já afirmei, a mente recebe um grande número de ideias simples veiculadas pelos sentidos, tal como se encontram nas coisas exteriores, ou é alimentada também pela reflexão sobre as próprias operações; a mente apercebe-se ainda de que um certo número destas ideias simples aparece constantemente em conjunto, que se supõe pertencerem a uma só coisa; e as palavras, designativas, para maior comodidade e rapidez, de tais conjuntos permanentes de ideias simples, podem induzir-nos em erro e levar-nos a supor que nomeiam substâncias de que as referidas ideias simples seriam qualidades.

2. Portanto, se alguém se examinar a si próprio, no que respeita à ideia de substância pura em geral, descobrirá que, na realidade, não possui qualquer outra ideia acerca da mesma senão uma suposição do desconhecimento do que *sustém* essas características que são capazes de originar em nós ideias simples, cujas características são habitualmente denominadas acidentais. Se a alguém se perguntasse a que ideia a cor ou o peso adere, ele só teria que dizer que aderiria às suas componentes sólidas ampliadas. E se lhe fosse perguntado a que se liga essa solidez e extensão, ele não estaria em muito melhor situação do que o indiano mencionado anteriormente, que referia que o mundo era suportado por um grande elefante, e ao perguntarem-lhe em que é que o elefante descansava, ele respondeu: sobre

uma grande tartaruga. Mas ao ser uma vez mais pressionado para se saber o que sustentava a tartaruga com tão grande carapaça, ele respondeu que era *qualquer coisa*, *não sabia o quê*. Logo, aqui como em todos os outros casos onde utilizamos as palavras sem termos ideias claras e distintas, falamos como crianças, as quais, sendo questionadas acerca do que determinada coisa é, coisa essa que desconhecem, prontamente oferecem esta resposta satisfatória: *é qualquer coisa*. O que, na verdade, quando usada dessa forma quer pelas crianças, quer pelos homens, significa apenas que não sabem do que se trata. E significa também que a coisa que julgam conhecer e sobre a qual falam é algo sobre que não têm a mínima ideia e, portanto, ignoram-na perfeitamente e estão às escuras em relação a ela. A ideia que então possuímos, a que atribuímos o nome *geral* de substância, não é mais do que o suposto – mas desconhecido – suporte dessas qualidades que encontramos e que imaginamos que não podem subsistir *sine re substante*, sem algo que lhes sirva de suporte. Chamamos a esse suporte *substantia*, o que, de acordo com a verdadeira importação da palavra, é, em inglês corrente, «estar por baixo ou suportar».

3. Assim elaborada uma ideia pouco clara e relativa de *substância em geral*, chega-se às ideias de *tipos específicos de substâncias* através da recolha de *tais* combinações de ideias simples, vistas pela experiência e pela observação dos sentidos do homem, como existindo em conjunto e, por isso, fluindo da estrutura específica interna ou da essência desconhecida dessa substância. Deste modo, acabamos por possuir as ideias de homem, de cavalo, de ouro, de água, etc. Em relação a estas substâncias, se alguém tiver outra ideia *clara* para além de serem certas ideias simples coexistentes em conjunto, apelo à experiência de cada um para o verificar. São as qualidades comuns observáveis no ferro, ou num diamante, postas em conjunto, que constituem a ver-

dadeira ideia complexa dessas substâncias, que um ferreiro ou um joalheiro normalmente conhecem melhor do que um filósofo. Este, sejam quais forem *as formas materiais* que discuta, não possui outra ideia dessas substâncias senão a forma por associação dessas ideias simples que se podem encontrar nessas substâncias. Não devemos esquecer que as nossas ideias complexas de substâncias, para além das ideias simples de que são constituídas, têm sempre uma noção confusa de algo a que pertencem e no qual subsistem; e, por isso, quando se fala de qualquer tipo de substância, diz-se que é uma coisa que possui estas ou aquelas qualidades. Como um corpo é uma coisa que está ampliada, formada e capaz de movimento, e um espírito é uma coisa capaz de pensamento, assim, também, dizemos que a dureza, a friabilidade e o poder de atrair o ferro são qualidades possíveis de serem encontradas num íman. Estas e outras formas semelhantes de falar insinuam que a substância supõe sempre *algo para além* da extensão, da forma, da solidez, do movimento, do pensamento ou de outras ideias observáveis, embora não saibamos o que seja.

4. Logo, quando discutimos ou pensamos acerca de quaisquer tipos de substâncias materiais como o cavalo, a pedra, etc., embora a ideia que possuímos de ambos seja apenas a compilação ou a associação dessas múltiplas ideias simples das qualidades sensíveis que costumávamos encontrar unificadas na coisa denominada cavalo ou pedra, *uma vez que não podemos conceber como é que ambas poderiam subsistir sozinhas* ou uma na outra, supomos que existem num objecto comum ou são suportadas por ele. Este suporte é registado sob o nome de substância, embora seja claro que não temos uma ideia clara e distinta acerca dessa coisa que supomos ser um suporte.

5. O mesmo acontece em relação às operações mentais, isto é, o pensamento, o raciocínio, o receio, etc., os

quais concluímos não dependerem de si próprios, nem apreendemos como é que podem pertencer a um corpo, ou serem produzidos por ele. Somos propensos a pensar que estas acções pertencem a uma outra *substância* a que chamamos *espírito*, pelo que é evidente que, não possuindo qualquer outra noção ou ideia do objecto, mas algo onde essas inúmeras qualidades sensíveis que afectam os nossos sentidos realmente existem, ao supor uma substância onde o pensamento, o saber, a dúvida, e um poder de mover, etc., realmente subsistem, temos uma noção tão clara da substância do espírito como temos do corpo. Pensa-se que um é (sem se saber o que é) o *substrato* dessas ideias simples que possuímos do exterior, e a outra (sem igualmente se saber o que é) o substrato dessas operações que experimentamos no interior de nós próprios. É claro, então, que a ideia de *substância corpórea* na matéria é tão remota para a nossa concepção e compreensão como a de uma *substância espiritual*, ou espírito. E, portanto, por não termos qualquer ideia da substância do espírito, nada podemos concluir da sua inexistência, tal como não podemos, pela mesma razão, negar a existência do corpo. É tão racional afirmar que não existe corpo, uma vez que não possuímos uma noção clara e distinta da substância da matéria, como afirmar que não existe espírito, já que não possuímos uma noção clara e distinta de um espírito.

6. Portanto, qualquer que seja a natureza secreta e abstracta da substância em geral, todas as ideias que tenhamos de tipos específicos e distintos de substâncias não são mais do que múltiplas combinações de ideias simples, coexistindo na tal causa da sua união, embora desconhecida, que faz com que o todo subsista em si. É através dessas combinações de ideias simples, e de nada mais, que apresentamos a nós próprios tipos específicos de substâncias; essas são as ideias que possuímos na nossa mente acerca dos

seus vários tipos e apenas nós as podemos transmitir a outros através dos seus nomes, por exemplo, um homem, um cavalo, o sol, a água, o ferro. Ao ouvir estas palavras, aquele que entenda a língua forma na sua mente uma combinação dessas múltiplas ideias simples que já observou ou que imaginou existirem em conjunto sob essa determinação, tudo o que supõe existir e pertencer a esse objecto desconhecido comum e que não é inerente a nada mais. Entretanto, e ainda que evidente, qualquer um que reflecta sobre os seus pensamentos descobrirá que não tem nenhuma ideia de outra substância, como sejam o ouro, o cavalo, o ferro, o homem, o vitríolo, o pão, mas apenas possui essas qualidades sensíveis que supõe serem inerentes, com a suposição da existência de um substrato que oferece um suporte para essas características ou ideias simples, as quais observou como existentes em conjunto. Portanto, a ideia de Sol, o que é senão um conjunto dessas múltiplas ideias simples – brilhante, quente, redondo – tendo um movimento regular e constante, a uma certa distância de nós e talvez algumas outras características? O que pensa e discursa acerca do sol tem sido mais ou menos preciso na observação das características percepcionáveis das noções ou propriedades que estão nessa coisa a que ele chama Sol.

7. Assim, tem a mais perfeita noção de qualquer um dos tipos específicos de substâncias aquele que juntou e agrupou a maioria das ideias simples que de facto existem em qualquer um desses tipos, entre as quais são considerados os seus poderes activos e as suas capacidades passivas que, não sendo ideias simples, podem, contudo, neste aspecto, e por uma questão de brevidade, ser convenientemente tidos como tal. Logo, o poder de atrair o ferro é uma das ideias da ideia complexa dessa substância que denominamos íman, e o poder de ser atraído dessa forma faz parte da ideia complexa a que chamamos ferro: esses

poderes parecem ser qualidades inerentes a tais objectos. Porque, estando cada substância, pelos poderes que nela observamos, tão apta a alterar algumas qualidades sensíveis noutros objectos como está apta a produzir em nós essas ideias simples que dela recebemos de immediato, revela-nos, por essas novas qualidades sensíveis imprimidas noutros objectos, esses poderes que por isso affectam, indirectamente, os nossos sentidos, e de forma tão frequente quanto o fazem as suas qualidades sensíveis, ou seja, apercebemos-nos logo de que no fogo há calor e da sua cor através dos sentidos, os quais, se considerados devidamente, mais não são do que poderes intrínsecos ao fogo para fazer surgir em nós essas ideias. Também através dos sentidos nos apercebemos da cor e da fragilidade do carvão: através dele chegamos ao conhecimento de outro poder que o fogo possui para alterar a cor e a consistência da madeira. No primeiro caso, o fogo revela directamente estes vários poderes, no segundo caso fã-lo de forma indirecta. Por isso consideramos estes poderes parte integrante das qualidades do fogo e, dessa forma, tornamo-los parte dele. Porque todos esses poderes, dos quais tomamos conhecimento, se limitam apenas a alterar algumas das qualidades sensíveis nos objectos em que operam, e assim fazem com que nos mostrem novas qualidades sensíveis, essa a razão por que considerei estes poderes entre as ideias simples, as quais constituem as ideias complexas dos tipos de substâncias, embora estes poderes considerados só por si sejam na verdade ideias complexas. E neste sentido, pouco exacto, peço que me compreendam quando menciono qualquer uma destas potencialidades entre as ideias simples — as que recolhemos nas nossas mentes quando pensamos acerca das *substâncias específicas*. É necessário considerar os poderes que estão separadamente nas substâncias se queremos obter noções concretas e distintas dos diversos tipos de substâncias.

8. Nem vamos divagar acerca desses poderes e da parte importante que detêm nas nossas ideias complexas de substâncias, uma vez que as suas características secundárias, na maioria dos casos, servem sobretudo para distinguir as substâncias umas das outras e normalmente constituem uma grande parte da ideia complexa dos vários tipos de substâncias. Dado que os nossos sentidos nos conduzem ao erro na descoberta do volume, da textura e da forma das componentes minúsculas dos corpos, de que dependem as suas constituições reais e as suas diferenças, estamos dispostos, de bom grado, a utilizar as suas características secundárias como cunhos característicos ou marcas através das quais formamos ideias acerca delas e as distinguimos umas das outras. Todas as características secundárias – como já foi demonstrado – são apenas simples poderes. Porquanto a cor e o sabor do ópio, bem como as suas virtudes de soporífero ou de anódino, são simples poderes dependentes das suas características primárias, através das quais é possível efectuar diferentes operações em partes diferentes do nosso corpo.

9. As ideias que constituem as nossas ideias complexas das substâncias corpóreas são de três tipos. Em primeiro lugar, as ideias das qualidades primárias das coisas que são observáveis pelo uso dos sentidos e que, mesmo quando delas não nos apercebemos, se encontram nas coisas; assim são: o volume, a forma, o número, a situação e o movimento dos corpos, que realmente existem nos corpos, mesmo que deles não nos apercebamos. Em segundo lugar, as qualidades sensíveis secundárias que dependem destas e que não são mais do que os poderes que essas substâncias possuem para produzir várias ideias em nós através dos sentidos; estas ideias não se encontram nas coisas em si, a não ser que algo as tenha causado. Em terceiro lugar, a capacidade que consideramos existir em qualquer substância, para realizar ou receber essas alterações das qualidades primárias, de maneira a que essa

substância, assim modificada, produza em nós ideias diferentes das que possuíamos anteriormente acerca da mesma. Estes são denominados poderes activos e passivos, os poderes que se limitam às ideias sensíveis simples, tanto quanto nos apercebemos ou temos alguma ideia sobre eles. Porque qualquer que seja a alteração nas partículas minúsculas do ferro que um íman tenha o poder de efectuar, não possuiremos qualquer ideia desse poder que o íman detém para agir sobre o ferro, não fosse o movimento sensível demonstrá-lo. E não tenho dúvidas de que existem milhares de modificações que os objectos com que lidamos diariamente são capazes de causar uns nos outros, nas quais nunca acreditamos visto que nunca surgem como efeitos sensíveis.

10. Os *poderes*, por isso, têm com justiça um papel bastante importante nas nossas ideias complexas das substâncias. Aquele que examine a sua ideia complexa de ouro descobrirá que muitas das noções que a constituem são unicamente poderes, como o poder de ser derretido, mas não ser consumido pelo fogo e de se dissolver em *aqua regia*. Estas são ideias tão necessárias para formar a nossa ideia complexa de ouro como a sua cor ou peso; o que, devidamente considerado, se verá que também não são mais do que poderes diferentes. Porque, para falar com precisão, a cor amarela não existe verdadeiramente no ouro, mas é um poder que o ouro possui para nos causar essa ideia através dos olhos, quando colocado sob uma luz adequada. E o calor, que não podemos dissociar das nossas ideias de sol, também não está propriamente no sol, tal como a cor branca que faz aparecer na cera. Estes são ambos igualmente poderes pertencentes ao sol, que agem através do movimento e da forma das suas partes sensíveis, quer num homem, de forma a fazer com que ele tenha a ideia de calor, quer na cera, de forma a que esta seja capaz de produzir num homem a ideia de branco.

11. Tivéssemos nós sentidos suficientemente precisos de forma a apreender as partículas minúsculas dos corpos e a verdadeira estrutura da qual as qualidades sensíveis dependem, eu não teria qualquer dúvida de que eles produziram em nós ideias completamente diferentes; e a que é neste momento a cor amarela do ouro desapareceria, e em vez dela veríamos uma admirável textura das suas componentes, de um determinado tamanho e forma. Os microscópios revelam-nos claramente esta textura; pois o que a olho nu, pelo alargamento da precisão dos nossos sentidos, produz uma determinada forma, descobre-se que é uma coisa completamente diferente; e a consequente alteração da proporção do volume das componentes minúsculas de um objecto colorido observado a olho nu produz ideias diferentes das que possuíamos anteriormente. Logo, a areia ou o vidro martelado, que é opaco e branco a olho nu, é transparente quando visto através de um microscópio; e um cabelo observado desta forma perde a sua cor anterior e é, em grande parte, transparente, com uma mistura de algumas cores brilhantes e cintilantes, como as que surgem na refacção dos diamantes e noutros corpos transparentes. O sangue, observado a olho nu, surge vermelho, mas através de um bom microscópio onde se vejam as suas partículas mais pequenas mostra apenas alguns glóbulos vermelhos nadando num líquido transparente, e é uma incerteza como é que estes glóbulos vermelhos poderiam surgir se houvesse lentes que pudessem ampliá-los mil ou dez mil vezes mais.

12. O Criador infinitamente sábio de todos nós, e de todas as coisas à nossa volta, adequou os nossos sentidos, faculdades e órgãos às comodidades da vida e aos trabalhos que temos de executar na Terra. Através dos nossos sentidos, somos capazes de conhecer e de distinguir coisas e de as examinar de modo a aplicá-las de acordo com os nossos usos

e várias maneiras de adaptar as exigências desta vida. Possuímos entendimento suficiente acerca das suas admiráveis capacidades inventivas e dos seus maravilhosos efeitos para admirar e ampliar a sabedoria, o poder e a bondade do seu Criador. Não desejamos faculdades para obter um saber como este, que está de acordo com a nossa presente condição. Mas não parece que Deus pretendesse que tivéssemos um saber perfeito e adequado das mesmas, o que talvez não pertença à compreensão de nenhum ser finito. Somos dotados de faculdades (embora diminuídas e fracas) para descobrir o suficiente nas criaturas terrestres de forma a alcançar a sabedoria do Criador e o conhecimento do nosso dever; e são-nos proporcionadas capacidades mais do que suficientes para cuidarmos das comodidades da vida; estes são os nossos deveres neste mundo. Mas se os nossos sentidos fossem alterados e se tornassem mais rápidos e mais precisos, o aspecto e a estrutura exterior das coisas afigurar-se-nos-iam completamente diferentes; e estou inclinado a pensar que seriam irreconciliáveis com o nosso ser, ou, pelo menos, com o nosso bem-estar nesta parte do universo em que habitamos. Aquele que considera o quão pouco a nossa constituição é capaz de suportar ser transferida para zonas da atmosfera, não muito mais acima das zonas em que normalmente respiramos, terá razões para ficar satisfeito ao saber que neste globo terrestre, que nos coube em sorte como lar, o Arquitecto Todo-Sabedor adaptou uns aos outros os nossos órgãos e os corpos que os afectarão. Se o nosso sentido auditivo fosse tornado mil vezes mais rápido do que é, como é que um som perpétuo nos distrairia? E seríamos menos capazes de dormir no mais calmo retiro ou de meditar no meio de uma batalha naval? Ou melhor, se o mais instrutivo dos nossos sentidos, a visão, fosse, em qualquer homem, mil ou cem mil vezes mais preciso do que é o melhor microscópio, as coisas, vários milhões de vezes mais pequenas do que o mais pequeno objecto à vista neste momento, seriam para

ele visíveis a olho nu e, assim, ele aproximar-se-ia da descoberta da textura e do movimento das partículas minúsculas das coisas materiais? e, em muitas delas, obteria provavelmente noções acerca das suas constituições internas. Mas aí esse homem estaria num mundo completamente diferente do das demais pessoas, nada pareceria o mesmo para ele e para os demais, as ideias visíveis das coisas seriam diferentes. Por isso, duvido que ele e os outros homens pudessem conversar acerca dos objectos à vista, ou comunicar de algum modo acerca das cores, uma vez que o seu aspecto seria completamente diferente. E talvez tal rapidez e sensibilidade da visão não pudesse suportar o sol a brilhar ou até mesmo a luz do dia, nem poderia observar mais do que uma pequena parte de um objecto de cada vez e também, para isso, teria de estar a uma curta distância. E se pela ajuda desses *olhos microscópicos* (se assim lhes posso chamar) um homem pudesse penetrar mais além do que o normal na composição secreta e na textura essencial dos corpos, ele não obteria grandes vantagens dessa mudança se tal visão tão precisa não servisse para o conduzir em direcção ao mercado e ao comércio, se não pudesse ver as coisas que deveria evitar a uma distância segura, nem distinguisse as coisas com que teria de lidar, como os outros fazem com essas qualidades sensíveis. Aquele que tivesse a visão apurada o suficiente de modo a observar a configuração das partículas minúsculas de uma mola de relógio e de forma a observar em que estrutura específica e impulso depende o seu movimento elástico, descobriria sem dúvida algo muito admirável. O detentor desta visão não poderia ser muito beneficiado por essa precisão se os olhos, dessa forma desenvolvidos, não conseguissem ver de imediato o ponteiro e os números do mostrador e só pudessem ver, à distância, que horas eram; estes olhos, enquanto lhe descortinavam o secreto mecanismo das componentes da máquina, fa-lo-iam perder a noção do seu uso.

13. Neste ponto, permitam-me propor uma hipótese extravagante, isto é, visto que temos alguma razão (se existe algum crédito a ser dado ao retratar coisas que a filosofia não pode justificar) em imaginar que os Espíritos podem assumir corpos de diferente volume, forma e estrutura das suas componentes, perguntemo-nos se uma das grandes vantagens que esses Espíritos têm em relação a nós não se pode basear nisto, no facto de poderem estruturar e moldar os órgãos das sensações ou da percepção, de modo a adequá-los ao seu objectivo do momento e às especificidades do objecto que estariam a considerar. Porque, quanto é que esse homem não excederia os demais em termos de conhecimento se possuísse a capacidade de modificar a estrutura dos seus olhos, de forma a ser capaz de todos os vários graus de visão que as lentes auxiliares (descobertas por casualidade) nos ensinaram a conceber? Que maravilhas não descobriria esse que pudesse, assim, adequar os seus olhos a todos os tipos de objectos de forma a observar, quando tal lhe apetecesse, a forma e o movimento das partículas minúsculas do sangue e doutras essências dos animais, tão claramente como o faz noutras alturas em relação à forma e ao movimento dos próprios animais? Mas, no nosso estado presente e possuindo órgãos inalteráveis, talvez não nos trouxessem grandes vantagens uns olhos tão empenhados que pudessem descobrir a forma e o movimento das componentes minúsculas dos corpos, das quais dependem essas qualidades sensíveis que no momento observamos. Sem dúvida que Deus os criou como sendo o melhor para nós no nosso estado presente. Ele equipou-nos para lidar com todos os corpos que nos rodeiam; e embora não possamos atingir um saber perfeito das coisas através das nossas faculdades, estas servem-nos de forma suficiente para as finalidades acima mencionadas e que são a nossa grande preocupação. Peço perdão ao meu leitor por lhe expor uma concepção tão bizarra acerca dos

modos de percepção dos seres superiores a nós; mas, por mais extravagante que seja, duvido que possamos imaginar o que quer que seja acerca do conhecimento dos anjos para além desta forma que está de algum modo em equilíbrio com o que encontramos e observamos em nós próprios. E nada podemos fazer senão admitir que o poder infinito e a sabedoria de Deus são capazes de formar criaturas com um milhar de outras faculdades e modos de perceber as coisas de melhor forma, sem estas estarem presentes, do que nós que as vemos; contudo, os nossos pensamentos não conseguem ir mais além. Portanto, para nós é impossível expandir as nossas suposições para lá das ideias recebidas da nossa sensação e reflexão. Pelo menos, a suposição de que os anjos por vezes assumem corpos não nos surpreende, visto que alguns dos Pais mais antigos e versados da Igreja pareciam acreditar que os anjos possuíam corpos, e é certo que nos são desconhecidos o seu estado e o seu modo de existência.

14. Mas, para regressar ao assunto em análise — as ideias que temos das substâncias e as formas como as adquirimos — digo que as nossas ideias *específicas* das substâncias são apenas *um conjunto de um certo número de ideias simples consideradas como unificadas numa só coisa*. Estas ideias de substâncias, embora normalmente sejam apreensões simples e os seus nomes sejam termos simples, nos seus efeitos são, todavia, complexas e combinadas. Logo, a ideia que o nome *cisne* significa para um inglês é: cor branca, pescoço comprido, bico vermelho, pernas pretas e patas com membranas, e tudo isto de um certo tamanho, com um poder para nadar e para fazer um determinado som. Para um homem que tenha observado este tipo de ave durante um longo período de tempo, talvez ela tenha outras características, mas todas elas têm o seu término nas ideias simples sensíveis, todas unidas à volta de um objecto comum.

15. Para além das ideias complexas que possuímos das substâncias materiais e sensíveis, das quais acabei de falar, através das ideias simples que obtemos dessas operações das nossas mentes que experimentamos diariamente em nós, como o pensamento, o entendimento, a vontade, o saber e o poder de iniciar movimento, etc., coexistindo em alguma substância, somos capazes de formar a *ideia complexa de um espírito imaterial*. E, conseqüentemente, ao agrupar as ideias de pensamento, de entendimento, de liberdade e de poder de se deslocarem e de moverem outras coisas, teremos uma tão nítida percepção e uma noção das substâncias imateriais como possuímos das substâncias materiais. Assim, ao associar as ideias de pensamento e de vontade, ou de poder de deslocar ou de cessar o movimento físico, acrescentadas à substância, da qual não possuímos uma ideia distinta, temos a ideia de um espírito imaterial; e ao agrupar as ideias de partes sólidas compatíveis e um poder de ser deslocado adicionado à substância, da qual igualmente não possuímos nenhuma ideia concreta, temos a ideia de matéria. Esta é uma ideia tão clara e distinta como a outra, a ideia de pensamento e de mover um corpo; e estas são ideias tão claras e distintas como as ideias de extensão, de solidez e de ser deslocado. Uma vez que a nossa ideia de substância é igualmente obscura, ou que não temos qualquer ideia acerca da mesma, em ambos os casos é apenas algo suposto — não sei o quê — que suporta essas ideias a que chamamos acidentes. É por necessidade de reflexão que temos uma inclinação para pensar que os nossos sentidos não nos mostram senão coisas materiais. Todos os actos da sensação, quando considerados devidamente, oferecem-nos uma perspectiva igual de ambas as partes da natureza, a corpórea e a espiritual. Pois, enquanto sei, através da visão e da audição, etc., que há algum ser corpóreo que me é exterior, o objecto dessa sensação, sei realmente com mais certeza que existe um ser espiritual dentro de mim que vê e ouve. Tenho de

ter a certeza de que esta não pode tratar da acção da matéria simples insensível e que nunca poderia existir sem um ser imaterial pensante.

16. Pela ideia complexa de extensão, de forma, de cor e de quaisquer outras qualidades sensíveis, que é tudo o que sabemos do corpo, continuamos tão longe da ideia da substância do corpo como se não soubéssemos nada. Nem mesmo com o conhecimento e familiaridade que imaginamos deter em relação à matéria e em relação às muitas características que os homens asseguram conhecer e reconhecer nos corpos, se descobrirá, após pesquisa, que eles não possuem nem mais ideias nem ideias primárias mais claras pertencentes ao corpo, do que as que possuem em relação ao espírito imaterial.

17. As ideias primárias que temos e são *específicas do corpo* por contraste às do espírito constituem a *coesão das componentes sólidas e, consequentemente, separáveis*, e um *poder de comunicar movimento através do impulso*. Penso que estas são as ideias elementares adequadas e específicas do corpo, visto que a forma não é senão a consequência da extensão finita.

18. As ideias que temos pertencentes e *específicas do espírito* são o *pensamento e a vontade*, ou um *poder de pôr um corpo em movimento através do pensamento e do que é dele consequência, a liberdade*. Pois, tal como o corpo não é capaz de comunicar o seu movimento por impulso a um outro corpo, com que se encontra e que está em repouso, assim a mente é capaz de pôr os corpos em movimento, ou evitar concretizar esse movimento, como tal lhe aprouver. As ideias de *existência*, de *duração* e de *mobilidade* são comuns a ambos.

19. Não há razão para que se considere estranho eu ter incluído a mobilidade como pertencente ao espírito,

visto que não se tem nenhuma outra ideia de movimento senão a da alteração da distância em relação a outros seres que são considerados como estando em repouso; e descobrindo que os espíritos, bem como os corpos, não são capazes de agir senão no lugar onde se encontram e que os espíritos realmente agem em múltiplos momentos em múltiplos lugares, não posso senão atribuir a todos os seres finitos a mudança de espaço (posto que não estou aqui a falar do Espírito Infinito). Porque a minha alma, sendo um ser tão real como o meu corpo, é certamente tão capaz de modificar a distância como qualquer outro corpo, ou de ser como o próprio corpo e, por isso, é capaz de movimento. E se um matemático é capaz de ter em consideração uma determinada distância, ou uma alteração dessa distância entre dois pontos, pode-se certamente conceber uma distância e uma alteração da mesma entre dois espíritos; e, assim, conceber o seu movimento, a sua aproximação, ou o seu afastamento em relação um ao outro.

20. Todos podemos observar em nós próprios que a nossa alma é capaz de pensar, de ter vontade e de agir sobre o nosso corpo no lugar onde esteja, mas não consegue agir sobre um corpo, ou sobre um espaço, a cem milhas de distância. Ninguém pode conceber que a sua alma possa pensar ou mover um corpo que está em Oxford, enquanto ele está em Londres. E não pode senão saber que, estando esta unida ao corpo, muda de lugar constantemente durante toda a viagem entre Londres e Oxford, como a carruagem ou o cavalo que o transporta, e penso que pode ser dito que, na verdade, tal acontece sempre que esteja em movimento. Se isto não for aceite como uma justificação suficientemente clara do movimento da alma, penso que o facto de ela ser separada do corpo aquando da morte, o será, uma vez que me parece impossível acreditar que está a sair do corpo, ou que o abandona, e que não tem qualquer noção do seu movimento.

21. Se alguém disser que a alma não é capaz de mudar de espaço porque ela não tem nenhum, já que os espíritos não estão *in loco* mas *ubi*, suponho que esse modo de falar não tenha grande importância para muitos neste momento, numa altura em que não se está muito disposto a admirar ou a ser-se desfeitoado por tais modos de falar ininteligíveis. Mas se alguém pensa que esta distinção faz algum sentido e que é aplicável ao nosso propósito presente, desejo que o verta para inglês inteligível e, a partir daí, proponha uma razão que explique que os espíritos imateriais não são capazes de se movimentar. De facto, o movimento não pode ser atribuído a Deus, não porque Ele não seja imaterial, mas porque é um espírito infinito.

22. Compare-se então a ideia complexa de um espírito imaterial com a ideia complexa de corpo e veja-se se há mais falta de clareza numa do que na outra, e qual é a menos evidente. A nossa ideia de *corpo*, como eu a concebo, é a de *uma substância sólida ampliada, capaz de comunicar movimento através do impulso*, e a nossa ideia de *alma*, como um espírito imaterial, é a de *uma substância que pensa e que tem o poder de despertar movimento no corpo através da vontade ou do pensamento*. Penso serem estas as nossas ideias complexas de alma e de corpo, quando contrapostas. E agora vamos examinar qual delas é mais obscura e mostra mais dificuldades em ser apreendida. Sei que as pessoas cujos pensamentos estão imersos na matéria e que têm subjugado a sua mente aos sentidos, reflectindo muito poucas vezes, ou nunca, para além dos mesmos, estão predispostas a dizer que não conseguem apreender uma coisa *pensante*. O que talvez seja verdade, mas afirmo que, se o considerarem adequadamente, também não poderão entender uma coisa *ampliada*.

23. Se alguém afirmar que não sabe o que é que pensa no seu interior, quer dizer que não sabe qual é a

substância dessa coisa pensante e digo que também não sabe qual é a substância dessa coisa sólida. Para além disso, se diz que não sabe como é que pensa, também não sabe como é que é ampliado, como é que as partes sólidas do seu corpo estão unificadas, ou são coerentes umas com as outras, de forma a permitir essa extensão. Porque, embora a pressão das partículas do ar possa justificar a coesão das múltiplas componentes da matéria que são maiores do que as partículas do ar e que têm menos poros do que as componentes do ar, o peso, ou a pressão do ar, não explicará nem poderá ser a causa da conexão das partículas do ar em si. E se a pressão do éter ou de qualquer outra matéria mais fina do que o ar pode unir e fixar a conexão das componentes das partículas do ar, bem como de outros corpos, não é capaz de construir ligações para *si próprio*, e fixar, num todo, as partes que formam até os ínfimos corpos dessa *materia subtilis*. Por isso, essa hipótese, mesmo explicada de forma ingênua, ao demonstrar que as partes dos corpos sensíveis são fixadas num todo através da pressão de outros corpos exteriores insensíveis, não consegue abranger as partículas do próprio éter. E quanto mais evidente for a forma como essa hipótese comprova que as partículas de outros corpos são mantidas em conjunto através da pressão exterior do éter e não podem ter outra causa compreensível para a sua coesão e união, tanto mais ficamos nas trevas em relação à coesão das partículas dos corpos do próprio éter; não podemos concebê-lo sem as partículas, sendo estas corpos e divisíveis, nem podemos compreender como é que as partículas se ligam, tal é a falta da causa dessa coesão, causa essa que explica a coesão das partes de todos os outros corpos.

24. Na verdade, a pressão de qualquer fluido circundante, mesmo sendo imensa, não pode ser a causa inteligível para a coesão das partes sólidas da matéria. Porque,

uma vez que essa pressão pode impedir a repulsão mútua de duas superfícies polidas numa linha perpendicular às mesmas, como acontece na experiência de duas pedras mármore polidas, nunca pode, minimamente, impedir a separação através de um movimento numa linha paralela a essas superfícies. Porque o fluido circundante, tendo uma total liberdade para se suceder em cada ponto do espaço, sem um movimento lateral, resiste a tal movimento dos corpos, dessa forma agrupados, do mesmo modo que resistiria ao movimento desse corpo se este estivesse rodeado de líquido por todos os lados e não tocasse em qualquer outro corpo. E, por conseguinte, se não existisse qualquer outra causa de coesão, todas as partes dos corpos teriam de ser facilmente separáveis por um movimento impulsionado lateralmente, visto que, se a pressão do éter fosse a causa apropriada da coesão, onde essa causa não interviesse, não poderia existir coesão. E uma vez que a pressão do éter não pode funcionar contra uma separação lateral (como foi demonstrado), em todas as superfícies imaginárias que intersectem uma massa de matéria não poderá existir mais coesão do que a de duas superfícies polidas, as quais irão sempre deslizar facilmente uma sobre a outra, independentemente da existência de uma pressão imaginável de um líquido. Por isso, por mais evidente que seja a nossa ideia acerca da extensão do corpo, a qual não é senão a coesão das componentes sólidas, aquele que a considerar atentamente poderá ter bases para concluir que é tão fácil para ele possuir uma ideia clara de como a mente pensa, como saber como o corpo está ampliado. Dado que o corpo não é ampliado mais, ou de outra forma, do que pela união e coesão das suas partes sólidas, compreendemos com dificuldade a extensão do corpo sem compreender em que consiste a união e coesão destas partes; essa extensão parece-me tão incompreensível quanto o modo de pensar e como o pensamento se desenrola.

25. Admito que é normal que, na sua maioria, as pessoas se interroguem sobre a possibilidade de encontrar dificuldade no que pensam observar todos os dias. Será que não vêem que (e estão prontos a afirmá-lo) as componentes dos corpos se colam firmemente umas às outras? Será que existe algo mais banal? E que dúvidas é que podem ser levantadas acerca disto? E afirmo que o mesmo se passa em relação ao pensamento e ao movimento voluntário. Não os experimentamos em nós próprios a todo o momento e poder-se-á, então, pô-lo em causa? Concorde que o cerne da questão é evidente, mas quando o observamos um pouco mais atentamente e consideramos como se concretiza, julgo que ficaremos atrapalhados em relação a ambos; e poderemos compreender tão pouco do modo como as partes dos corpos se harmonizam como do modo como nos entendemos ou movemos. Gostaria que alguém me explicasse, de forma inteligível, como é que as partes do ouro ou do bronze (que quando estão em fusão se encontram tão soltas umas das outras como as partículas da água ou os grãos de areia numa ampulheta) de um momento para o outro ficam tão unidas e aderem tão fortemente, que a maior força dos braços dos homens não é capaz de as separar? Julgo que um homem ponderado neste assunto ver-se-á atrapalhado em satisfazer o seu próprio entendimento ou o de outro homem qualquer.

26. Os pequenos corpos que compõem o líquido a que chamamos água são tão extremamente minúsculos que nunca ouvi falar de ninguém que, através do microscópio (apesar de já ter ouvido falar de alguns que ampliaram dez mil vezes, ou, melhor, até muito para além das cem mil), fingisse compreender o seu volume, a forma ou o movimento; e as partículas da água também se encontram tão soltas umas das outras que a menor força as separa de forma visível. Ou, melhor, se considerarmos o seu movimento perpétuo, temos de admitir que não existe qualquer coesão

entre as mesmas; e, contudo, basta deixar que um frio gélido surja e estas unem-se, consolidam-se. Estes pequenos átomos juntam-se e não são separáveis, a menos que se faça uso de uma força considerável. Aquele que consiga pôr a descoberto os elos de ligação que unem estas grandes quantidades de pequenos corpos num todo, de uma forma tão firme que consiga tornar conhecido o cimento que faz com que eles se colem uns aos outros tão rapidamente, descobrirá um grande segredo, ainda desconhecido. No entanto, assim que tal tivesse acontecido, estar-se-ia ainda longe de tornar inteligível a extensão do corpo (que é a coesão das partes sólidas) até ao ponto de se poder demonstrar em que consiste a união ou a consolidação das partes desses elos de ligação, ou desse cimento, ou da mais pequena partícula de matéria existente. Pelo que me parece, esta característica original e supostamente óbvia do corpo, quando examinada, revelar-se-á tão incompreensível como qualquer coisa pertencente à nossa mente, e uma substância sólida ampliada revelar-se-á tão difícil de apreender como uma substância imaterial pensante; e isto independentemente das dificuldades que sejam levantadas contra esta comparação.

27. De modo a desenvolver os nossos pensamentos um pouco mais, afirmo que a pressão que é proposta como explicação para a coesão dos corpos é tão ininteligível como a coesão em si. Porque se a matéria for considerada como finita, e não restam dúvidas de que assim seja, deixe-se que alguém dirija a sua contemplação até às extremidades do universo e aí veja que aros concebíveis, que elos de ligação ele pode imaginar unindo esta massa de matéria de forma tão firme. Daí teria o aço a sua firmeza e as partículas de um diamante a sua dureza e indissolubilidade. Se a matéria for finita, tem de ter pontos extremos e tem de existir algo que a impeça de se dividir em pedaços. Se, para evitar este problema, alguém abraçar a suposição e o abismo da matéria

infinita, deixe-se que considere que clareza trará em relação à coesão de um corpo, e se se aproximará alguma vez de uma explicação inteligível através da resolução de uma suposição ainda mais absurda e incompreensível que todas as outras; tão distante estará a extensão do corpo (que não é senão a coesão das partes sólidas) de se tornar mais clara ou mais distinta, quando inquirimos acerca da sua natureza, causa ou modo, como a ideia do pensamento.

28. Uma outra ideia que possuímos do corpo é *o poder de comunicar movimento através do impulso*. E uma outra ideia que possuímos das nossas almas é *o poder de despertar o movimento através do pensamento*. Estas ideias, uma relativa ao corpo, a outra relativa às nossas mentes, são-nos fornecidas claramente pelas experiências de todos os dias, mas se mais uma vez questionarmos como é que isto se concretiza estaremos igualmente no escuro. É que na comunicação do movimento através do impulso, em que tanto movimento é perdido por um corpo como é adquirido por outro — o que é o caso mais comum —, não podemos possuir qualquer outra concepção a não ser a da passagem do movimento de um corpo para o outro, o que, na minha opinião, é tão obscuro e inconcebível como a forma como as nossas mentes fazem mover ou parar os nossos corpos através do pensamento, o que a todo o momento podemos verificar. O aumento do movimento através do impulso, que se pode observar, ou se crê que por vezes acontece, é ainda mais difícil de entender. Da experiência diária temos uma prova clara do movimento produzido tanto pelo impulso como pelo pensamento, mas o modo como tal se processa dificilmente chega à nossa compreensão, estamos num estado de ignorância em relação a ambos. Por isso, seja de que forma considerarmos o movimento e a sua comunicação, quer do corpo, quer do espírito, a ideia que pertence ao espírito é, pelo menos, tão clara como a que pertence ao corpo. E se

tivermos em atenção o poder activo de mover, ou a motricidade – como também o posso denominar –, ele é muito mais evidente no espírito do que no corpo. Porque dois corpos em repouso, colocados um ao lado do outro, nunca nos concederão a ideia de um deles possuir um poder para movimentar o outro, a não ser através de um movimento exterior aos mesmos. Enquanto todos os dias a mente nos concede ideias de um poder activo para a movimentação dos corpos, vale a pena considerar se o poder activo não pertence adequadamente aos espíritos, e o poder passivo à matéria. Consequentemente, pode-se especular se os espíritos criados não estão de todo separados da matéria, uma vez que ambos são activos e passivos. O espírito puro, quero dizer, Deus, é apenas activo; a matéria pura é apenas passiva; os seres que são ao mesmo tempo activos e passivos podemos julgá-los comungando do espírito puro e da matéria pura. Seja como for, penso que possuímos tantas ideias tão claras pertencentes ao espírito, como as possuímos pertencentes ao corpo, a substância de cada um deles sendo igualmente desconhecida; e a ideia de pensamento, relativa ao espírito, é tão clara como a ideia de extensão relativa ao corpo; e a comunicação de movimento através do pensamento, que atribuímos ao espírito, é tão evidente como a do impulso, que atribuímos ao corpo. A experiência constante torna-nos conscientes em relação a estes dois tipos de comunicação, ainda que o nosso entendimento não possa compreender nenhum. Quando a mente olhar para além dessas ideias primárias provenientes da sensação e da reflexão e penetrar nas causas e no modo como surgem, saberemos que não descobrirá nada senão a sua curta visão.

29. Para concluir. Não podemos negar que a sensação nos convence que existem substâncias sólidas e ampliadas, e que a reflexão nos convence que existem substâncias pensantes; que as experiências nos asseguram da

existência de tais seres e que uma tem um poder para mover um corpo através do impulso, e a outra através do pensamento. Refiro que a todo o momento a experiência nos fornece ideias claras tanto de uma como da outra. Mas as nossas faculdades não irão para além destas ideias que são recebidas a partir das fontes adequadas. Se questionássemos ainda mais acerca da sua natureza, causas e modo, não entenderíamos a natureza da extensão de forma mais clara do que o fazemos em relação ao pensamento. Se as explicássemos um pouco mais, veríamos que uma é tão simples como a outra, e que não existe mais dificuldade em imaginar como *uma substância que desconhecemos* põe o corpo em movimento, através do pensamento, do que imaginar como *uma substância que desconhecemos* põe o corpo em movimento, através do impulso. Portanto, somos tão incapazes de descobrir onde as ideias pertencentes ao corpo estão alojadas, como de o fazer em relação às ideias pertencentes ao espírito. A partir daqui, parece-me provável que as ideias simples que recebemos da sensação e da reflexão são os limites dos nossos pensamentos, para além dos quais a mente não é capaz de avançar nem um pouco, quaisquer que sejam os esforços que diligencie, nem é capaz de fazer quaisquer descobertas quando inquirir acerca da natureza e das causas ocultas dessas ideias.

30. Portanto, e em poucas palavras, a ideia que possuímos de espírito comparada com a ideia que temos de corpo apresenta-se da seguinte forma: a substância dos espíritos é-nos desconhecida e a substância do corpo também nos é igualmente desconhecida. Temos ideias claras e distintas de duas das principais características ou propriedades do corpo, quer dizer, as partes sólidas coerentes e o impulso; portanto, de igual modo, conhecemos e temos ideias claras e distintas de duas das principais características ou propriedades do espírito, por exemplo, o pensamento e o poder de agir, ou

seja um poder de iniciar ou pôr termo a vários pensamentos ou movimentos. Também possuímos ideias de várias características inerentes aos corpos e estas são ideias distintas. Tais características não são senão as várias modificações da extensão das partes sólidas coerentes e o seu movimento. Da mesma forma, possuímos ideias dos vários modos do pensamento ou seja, acreditar, duvidar, tencionar, recluir, ter esperança, os quais não são senão os vários modos do pensamento. Também possuímos as ideias de vontade, de movimentar o corpo em consequência da vontade, e também de se movimentar com o corpo, porque, como foi demonstrado, o espírito é capaz de se movimentar.

31. Por último, se esta noção de espírito imaterial apresenta algumas dificuldades de explicação pouco fácil, não temos, então, mais razões para negar ou duvidar da existência de tais espíritos do que temos para negar ou duvidar da existência do corpo, uma vez que a noção de corpo está obstruída por algumas dificuldades muito difíceis e talvez impossíveis de serem explicadas ou compreendidas por nós. Pois eu estaria disposto a exemplificar algo da nossa noção de espírito mais confusa ou que estivesse mais próxima de uma contradição, como a própria noção de corpo já envolve: a divisibilidade *in infinitum* de uma extensão finita que nos envolvesse, quer aceitemos quer a neguemos, nas consequências impossíveis de serem explicadas ou de se tornarem compatíveis com as nossas apreensões, consequências que acarretam maiores dificuldades e um absurdo mais aparente do que algo que possa seguir-se à noção de uma substância imaterial conhecida.

32. Efectivamente, isto não nos admira, visto que possuímos apenas algumas ideias superficiais das coisas, que nos são trazidas pelos sentidos e que provêm do exterior, ou que são determinadas pela mente através da reflexão

sobre a experiência em si mesma, mas não possuímos qualquer conhecimento para além desse limite, e muito menos da estrutura interna e da verdadeira natureza das coisas, estando nós privados das faculdades para as atingir. E, deste modo, ao analisar e ao descobrir conhecimento em nós próprios, bem como o poder do movimento voluntário, como certamente examinamos ou descobrimos nas coisas exteriores a nós a coesão e a separação das partes sólidas, que são a extensão e o movimento dos corpos, temos tantas razões para estarmos satisfeitos com a noção de espírito imaterial como com a noção de corpo e com a existência de um bem como do outro. Porquanto não é uma maior contradição o pensamento existir separado e independente da solidez do que é uma contradição a solidez existir separada e independente do pensamento, sendo ambas ideias simples, independentes uma da outra; e possuindo ideias tão claras e distintas acerca do pensamento como da solidez, não sei porque é que não podemos aceitar a existência de uma coisa pensante sem possuir solidez, isto é, imaterial, tal como a existência de uma coisa sem pensamento, a matéria; especialmente se considerarmos que não é mais difícil de compreender como é que o pensamento pode existir sem a matéria, ou como é que a matéria pode pensar. Visto que quando quer que continuemos para além destas ideias simples que obtemos através da sensação e da reflexão e mergulhemos mais para diante no que respeita à natureza das coisas, nesse momento cairemos na escuridão e na obscuridade, na perplexidade e nas dificuldades, e não poderemos descobrir nada mais senão a nossa própria cegueira e ignorância. Mas qualquer que seja a mais clara das ideias complexas, a do corpo ou a do espírito imaterial, é evidente que as ideias simples que as constituem não são senão o que recebemos através da sensação ou da reflexão, e desta forma se passa com todas as nossas ideias das substâncias, até mesmo de Deus, Ele próprio.

33. Porquanto, se examinarmos a ideia que possuímos do Ser Supremo que nos é incompreensível, descobriremos que a atingimos da mesma forma e que as ideias complexas que temos em relação a Deus e aos espíritos separados são constituídas por ideias simples que recebemos da reflexão, por exemplo, a partir do que experimentamos em nós, obtemos as ideias de existência e de duração, de sabedoria e de poder, de prazer e de felicidade e de muitas outras características e poderes que é melhor possuir do que estar-se privado. Quando formássemos a ideia mais adequada possível do ser Supremo, aumentaríamos cada uma destas ideias simples com a nossa ideia de infinito, e, ao agrupá-las, constituiríamos a nossa ideia complexa de Deus. Como já foi demonstrado, a mente tem esse poder de ampliar algumas das ideias recebidas através da sensação e da reflexão.

34. Se descobrir que conheço algumas coisas e que algumas delas, ou todas, as conheço de forma imperfeita, é-me possível formar uma ideia de conhecer o dobro das mesmas, as quais posso duplicar novamente, tantas vezes quantas puder adicionar a esse número e, por isso, posso aumentar a minha ideia de conhecimento ao estender a sua compreensão a todas as coisas existentes, ou possíveis. Também me é possível fazer o mesmo em relação a conhecê-las de forma mais perfeita, isto é, conhecer todas as suas características, poderes, causas, consequências e relações, etc., até que se conheça de forma perfeita tudo o que lhes é inerente, ou tudo o que, de alguma forma, se possa relacionar com as mesmas, e, deste modo, formar a ideia de sabedoria infinita ou ilimitada. O mesmo também pode ser feito em relação ao poder, até que cheguemos ao que denominamos poder infinito; e o mesmo para a duração da existência, sem princípio nem fim, e, dessa forma, construir a ideia de um ser eterno. Nos graus, ou na medida, em que

atribuímos existência, poder, sabedoria e todas as outras perfeições (acerca dos quais não possuímos qualquer ideia) a esse Ser soberano a que chamamos Deus, sendo todos ilimitados ou infinitos, formamos a melhor ideia possível de Deus de que as nossas mentes são capazes; afirmo que tudo isto é feito através da ampliação dessas ideias simples, que retirámos das operações das nossas mentes através da reflexão, ou através dos nossos sentidos, das coisas que nos são exteriores, até essa vastidão onde o infinito as pode prolongar.

35. Porque é o infinito que, em conjunto com as nossas ideias de existência, de poder, de saber, etc., forma essa ideia complexa pela qual retratamos o Ser Supremo da melhor forma que somos capazes. Uma vez que, embora na sua própria essência (que certamente desconhecemos, já que desconhecemos a essência concreta de um seixo, ou de uma mosca, ou dos nossos próprios seres) Deus seja simples e não composto, penso que posso afirmar que não possuímos qualquer outra ideia acerca d'Ele senão uma ideia complexa da existência, da sabedoria, do poder, da felicidade, etc., infinitos e eternos. Estas são todas ideias distintas e algumas delas, sendo da mesma família, são, mais uma vez, compostas por outras; todas são obtidas originalmente através da sensação e da reflexão, como foi demonstrado, e surgem para constituir a ideia ou a noção que temos de Deus.

36. Adicionalmente, iremos observar que não existe qualquer ideia que possamos atribuir a Deus, excepto a de infinito, que também não faça parte da nossa ideia complexa de outros espíritos. Porque, não sendo capazes de nenhuma outras ideias simples, a não ser as pertencentes ao corpo, e apenas as que, pela reflexão, recebemos da operação das nossas próprias mentes, nada mais podemos

atribuir aos espíritos do que o que recebemos daí; e toda a diferença que possamos incluir entre eles, na nossa contemplação dos espíritos, é apenas no que respeita às várias extensões e aos graus de conhecimento, de poder, de duração, de felicidade, etc. Uma vez que nas nossas ideias, tanto dos espíritos como das outras coisas, estamos restringidos às *que recebemos através da sensação e da reflexão*, é evidente que, nas nossas ideias dos espíritos, apesar de serem mais perfeitas do que as dos corpos, até mesmo do que a de infinito, não podemos possuir uma ideia acerca do modo como revelam os pensamentos uns aos outros. É claro que temos, obrigatoriamente, de concluir que os espíritos separados, que são seres possuidores de um conhecimento mais perfeito e mais felicidade do que nós, também devem ter necessidade de comunicar de um modo mais perfeito os seus pensamentos do que nós, que estamos dispostos a utilizar os sinais materiais e os sons específicos, usados pela maioria como sendo o melhor e o mais rápido de que somos capazes. Mas não temos qualquer experiência em relação à comunicação imediata e, conseqüentemente, não temos qualquer noção da mesma, não fazemos uma ideia de como os espíritos, que não usam palavras, podem comunicar com rapidez, ou muito menos sabemos como é que os espíritos, não tendo corpo, podem ser senhores dos seus próprios pensamentos e podem comunicá-los ou escondê-los consoante lhes aprez, embora não possamos senão supor que eles têm esse poder.

37. E, assim, vimos que tipo de ideias possuímos acerca das *substâncias de todos os tipos*, em que consistiam e como é que chegámos às mesmas. A partir daqui, penso que é bastante evidente que:

Primeiro: todas as nossas ideias dos vários *tipos* de substâncias não são mais do que associações de ideias simples, com uma suposição de algo ao qual pertencem e no

qual subsistem, embora não tenhamos qualquer ideia clara ou distinta em relação a esta coisa suposta.

Segundo: todas as ideias simples que, assim são unidas num substrato comum, formam as nossas ideias complexas dos vários *tipos* de substâncias, não são mais do que as que recebemos através da sensação ou da reflexão. Portanto, não podemos ir para além dessas ideias simples, até mesmo em relação àquelas que nos são mais familiares e que surgem como as mais próximas da compreensão das nossas concepções mais ampliadas. E mesmo em relação às que nos parecem as mais remotas de todas com que temos de lidar e que excedem infinitamente tudo o que possamos compreender em nós próprios através da reflexão, ou que possamos descobrir noutras coisas através da sensação, nada mais podemos atingir para além dessas ideias simples que recebemos originalmente da sensação e da reflexão, como é evidente nas ideias complexas que possuímos dos anjos e, particularmente, do próprio Deus.

Terceiro: a maioria das ideias simples que formam as nossas ideias complexas das substâncias, quando devidamente consideradas, são apenas *poderes*, ainda que mostremos uma inclinação para os tornar como características verdadeiras, quer dizer, a maior parte das ideias que forma a ideia complexa de *ouro* é a cor amarela, o grande peso, a maleabilidade, a fusibilidade e a solubilidade na *aqua regia*, etc., todas unidas em conjunto num substrato desconhecido. Todas estas ideias não são mais do que várias relações com outras substâncias e não estão propriamente no ouro, quando considerado na sua simplicidade, embora essas ideias dependam das características concretas e primárias da sua estrutura interna, pelas quais têm uma capacidade de agir de forma diferenciada sobre várias outras substâncias, ou uma capacidade de sofrer a acção de várias outras substâncias.

CAPÍTULO XXIV

Das ideias colectivas das substâncias

1. Para além destas ideias complexas de várias substâncias *simples* – como a de homem, de cavalo, de violeta, de maçã, etc. – a mente também possui ideias complexas *colectivas* de substâncias, que denomino deste modo porque são formadas por muitas substâncias específicas consideradas como um todo, como estando unidas à volta de uma ideia, e, assim unidas, são olhadas como sendo uma só; quer dizer, essa ideia de um conjunto de homens que formam um *exército*, embora consista num grande número de substâncias distintas, é tanto uma só ideia como a ideia de um homem, e a imensa ideia colectiva de todos os tipos de corpos, quaisquer que sejam, representada pelo nome *mundo* é tanto uma ideia como a ideia de qualquer uma das partículas mais ínfimas de matéria que o constituem. É suficiente para a unidade de uma ideia que seja considerada como uma representação ou uma imagem, ainda que seja composta de todos os imensos pormenores.

2. A mente constitui estas ideias colectivas de substâncias através do seu poder de composição e pela união, quer de diversas ideias simples, quer de diversas ideias complexas, tal como, pela mesma faculdade, forma as ideias complexas de substâncias específicas, constituídas por uma associação de diversas ideias simples, unidas numa só substância. E como a mente, ao agrupar as ideias repetidas de unidade, constitui o modo colectivo ou a ideia complexa

de qualquer número, como uma média, ou total, etc., portanto, ao agrupar várias substâncias específicas, constitui ideias colectivas de substâncias, como uma companhia de cavalaria, um exército, uma multidão, uma cidade, uma frota, cada um dos quais todos sabemos que representamos nas nossas mentes como uma só ideia, como uma só descrição; e, então, sob esta noção consideramos estas várias coisas absolutamente como uma só, como uma embarcação, ou como um átomo. Nem é mais difícil conceber como é que um exército de dez mil homens constitui uma ideia do que como é que um homem constitui uma ideia, sendo tão fácil para a mente unir uma ideia de um grande número de homens e considerá-los como um, como é unir numa só ideia específica todas as ideias distintas que formam a composição de um homem e considerá-las em conjunto como um todo.

3. Entre este tipo de ideias colectivas encontra-se a maioria das coisas artificiais, pelo menos as que são constituídas por substâncias distintas. E, na verdade, se considerarmos convenientemente todas estas ideias colectivas — como *exército*, *constelação*, *universo* — que são agrupadas em inúmeras ideias simples, veremos que elas não são senão as selecções artificiais da mente que, ao aproximar coisas muito distantes e independentes umas das outras, forma apenas uma perspectiva, a melhor, para as contemplar e para discorrer acerca das mesmas, unidas numa concepção, e representadas por um nome. Pois não existem coisas tão distantes, nem tão contrárias, que a mente não possa agrupar numa ideia através desta capacidade de composição, como se pode ver na ideia representada pelo nome *universo*.

CAPÍTULO XXV

Da relação

1. Para além das ideias, simples ou complexas, que a mente tem das coisas como estas são em si mesmas, existem outras que obtêm através da comparação de uma com a outra. O entendimento, ao considerar algo, não está confinado a esse objecto preciso, pode transmitir uma ideia como se estivesse para além de si, ou, pelo menos, pode ver para além dela de forma a observar como é que se posiciona em relação a qualquer outro. Quando a mente assim considera uma coisa, de forma que a traz e a coloca ao lado de outra, e transporta a perspectiva de uma para a outra, ou seja, como as palavras significam, *relação* e *referência*; e às denominações atribuídas a coisas positivas, anunciando essa referência, e servindo como marcas que conduzem os pensamentos para além do sujeito, em si denominado, em direcção a algo distinto, a estas chamamos *relativos*. E às coisas que, dessa forma, surgem em conjunto, chamamos *relacionadas*. Portanto, quando a mente considera Caio como um ser positivo, não toma em conta senão o que realmente existe em Caio, isto é, quando o vejo como um homem só tenho em mente a ideia complexa da espécie, homem. Portanto, e de igual forma, quando afirmo que Caio é um homem branco, não possuo senão a simples consideração de um homem que tem essa cor branca. Mas quando lhe atribuo o nome *marido*, estou a sugerir uma outra pessoa; e quando lhe atribuo *mais branco*, estou a sugerir uma outra coisa. Em ambos os casos, o meu pensa-

mento é conduzido para algo que está para além de Caio, e há duas coisas que são trazidas à consideração. E visto que qualquer ideia, quer simples, quer complexa, pode ser a razão por que a mente, então, considera duas coisas em conjunto, e é como se as perspectivasse de imediato, embora continuem a ser vistas como distintas, qualquer uma das nossas ideias pode ser a base de uma relação. Como no exemplo acima mencionado, o contrato e a cerimónia do casamento com Semprónia são as razões para a denominação e para a relação de marido, e a cor branca é a razão por que é dito que Caio é mais branco que o arenito.

2. Estas e outras relações semelhantes, exprimidas por termos relativos, que têm outros que lhes respondem, com uma sugestão recíproca, como pai e filho, maior e menor, causa e efeito, são bastante óbvios para todos; e, qualquer um, à primeira vista se apercebe da relação. Pois pai e filho, marido e mulher, e outros termos correlacionados, parecem estar tão próximos um do outro e, através do hábito, concordam tão de imediato e associam-se tanto um ao outro na memória das pessoas, que, ao nomear-se qualquer um deles, os pensamentos são, de imediato, transportados para além da coisa nomeada e ninguém põe em causa ou dúvida de uma relação que é sugerida tão claramente. Mas onde as línguas falham na atribuição de nomes correlativos, essa relação nem sempre é perceptível de forma tão clara. *Concubina* é, sem dúvida, um nome relativo, bem como *esposa*. Mas em línguas onde estas e outras palavras semelhantes não possuam um termo correlativo, as pessoas não estão tão aptas para as perspectivarem desse modo, visto que às palavras falta essa marca evidente da relação que existe entre correlativos, que parecem explicar-se um ao outro e não podem existir senão em conjunto. Consequentemente, acontece que muitos desses nomes, devidamente considerados, incluem em si relações evidentes e têm sido denominados como *denomi-*

nações externas. Mas todos os nomes que são mais do que sons vazios têm de significar alguma ideia que, ou está na coisa à qual o nome é aplicado e, então, é positiva e vista como estando unida e existindo na coisa para a qual a denominação é atribuída, ou, então, surge da relação que a mente encontra em algo diverso de si próprio, com a qual a considera e, a partir daí, inclui uma relação.

3. Existe um outro tipo de termos relativos que não são vistos nem como sendo relativos nem como denominações externas, e que, contudo, sob a forma e aparência da significação de algo absoluto no objecto, escondem de facto uma relação subentendida, mas menos perceptível. Entre estes encontram-se os termos aparentemente positivos de *velho*, *notável*, *imperfeito*, etc., dos quais terei ocasião de falar nos próximos capítulos de forma mais pormenorizada.

4. Pode, para além disso, ser observado que as ideias de relação podem ser as mesmas em homens que possuem ideias diferentes das coisas que estão relacionadas ou que, então, são comparadas, ou seja, aqueles que possuem ideias completamente diferentes de um homem, podem concordar em relação à noção de um pai, que é uma noção sobreposta à substância, ou ao homem, e se refere unicamente a um acto dessa coisa denominada homem, através do qual ele contribuiu para a geração de um ser da sua espécie, deixando-se que *homem* signifique o que quer que seja.

5. Logo, a natureza da relação consiste na referência ou na comparação de duas coisas, e, a partir dessa comparação, uma delas, ou ambas, acaba por ser denominada. E se alguma dessas coisas for retirada, ou deixar de existir, a relação termina e, com ela, a denominação que se lhe segue, embora a outra não receba em si qualquer alteração, por exemplo, Caio, que hoje considero como pai, amanhã

deixará de o ser, unicamente devido à morte do filho, sem que qualquer alteração tenha sido feita em si próprio. Não é apenas porque a mente muda o objecto com o qual compara qualquer coisa que essa mesma coisa é capaz de, ao mesmo tempo, ter denominações contrárias: que dizer, comparando Caio com várias pessoas, pode-se muito bem dizer que ele é mais velho e mais novo, mais forte e mais fraco, etc.

6. O que quer que exista, ou possa existir, ou que possa ser considerado como uma coisa, é positivo e não são apenas as ideias simples e as substâncias, mas também os modos que são seres positivos, embora as partes que as constituem sejam muitas vezes relativas uma em relação à outra. Todavia, o todo considerado como uma só coisa e produzindo em nós a ideia complexa de uma coisa, cuja ideia está nas nossas mentes, como um quadro, embora seja uma associação de partes diversas sob um nome, é uma coisa positiva ou absoluta, ou uma ideia. Logo, num triângulo, cujas partes comparadas uma à outra são relativas, a ideia do seu todo é uma ideia positiva e absoluta. O mesmo pode ser dito em relação à família, a uma melodia, etc., porque não pode haver relação senão entre duas coisas consideradas como tal. Tem de haver sempre duas ideias ou coisas em relação, quer sejam em si realmente separadas, quer consideradas como distintas e, então, forma-se um campo propício ou uma oportunidade para a sua comparação.

7. Em termos genéricos e relativamente à relação, pode-se ter em conta o seguinte:

Primeiro, que não existe coisa nenhuma, quer seja uma ideia simples, uma substância, um modo, quer seja uma relação, quer seja um nome de qualquer um deles, que não seja capaz de um número quase infinito de considerações referentes a outras coisas, e, por isso, isto tem grande

importância nos pensamentos e palavras dos homens, isto é, um só homem pode, ao mesmo tempo, estar relacionado e confirmar todas as relações seguintes e muitas mais, por exemplo, pai, irmão, filho, avô, neto, sogro, genro, marido, amigo, inimigo, súbdito, general, juiz, patrono, cliente, professor, europeu, inglês, ilhéu, criado, dono, possuidor, capitão, superior, inferior, maior, menor, mais velho, mais novo, contemporâneo, semelhante, dissemelhante, etc., até quase ao infinito, sendo ele capaz de tantas relações quantas oportunidades de se comparar com outras coisas possa haver, qualquer que seja o modo, concordante, discordante, ou referente. Porque, como disse, a relação é um meio de comparar ou de considerar duas coisas em conjunto e de atribuir a uma, ou a ambas, um nome a partir dessa comparação, e, por vezes, atribuir um nome até mesmo à relação.

8. Segundo, pode ainda considerar-se, no que respeita à relação, que, embora ela não esteja contida na essência real das coisas mas em algo extrínseco e sobreposto, as ideias que são representadas pelas palavras relativas são muitas vezes mais claras e mais distintas do que as das substâncias às quais realmente pertencem. A noção que possuímos de um pai ou de um irmão é bastante mais clara e mais distinta do que a que possuímos de homem, ou, se se preferir, a *paternidade* é uma coisa acerca da qual é mais fácil ter uma ideia clara do que a *humanidade*; e posso conceber muito mais facilmente o que é um amigo do que o que é Deus, poque o conhecimento de uma acção ou de uma ideia simples é muitas vezes suficiente para me oferecer uma noção clara de uma relação, mas para se conhecer um ser concreto é necessário um conjunto de várias ideias precisas. Um homem, se comparar duas coisas em conjunto, muito dificilmente poderá supor que não sabe em que é que baseia essa comparação, logo, quando compara

coisas em conjunto, ele não pode senão ter uma ideia clara dessa relação. *Portanto, as ideias de relações são capazes, pelo menos, de ser mais perfeitas e distintas nas nossas mentes do que as ideias de substâncias.* Porque normalmente é difícil conhecer todas as ideias simples que realmente se encontram em qualquer substância, mas, para a maioria, é bastante fácil conhecer as ideias simples que formam qualquer relação em que se pense, ou para a qual se possua um nome, isto é, ao comparar dois homens em relação a um pai comum é muito fácil formar as ideias de irmãos sem se ter, contudo, a ideia perfeita de um homem. Visto que palavras relativas significativas, bem como outras, representando apenas ideias e aquelas ideias sendo todas ou simples, ou compostas de ideias simples, para conhecer a ideia precisa que o termo relativo representa, é suficiente ter uma concepção clara do que é a base de uma relação, o que pode fazer-se sem ter uma noção clara e perfeita da coisa à qual ela é atribuída. Assim, tendo a noção de que uma ave pôs o ovo do qual o outro nasceu, tenho uma ideia clara da relação de *mãe* e de *pintainho* entre os dois casuares no Parque de St. James, embora talvez possua só uma ideia muito obscura e imperfeita dessas aves.

9. Terceiro, embora haja um número imenso de considerações em que as coisas podem ser comparadas umas com as outras e, portanto, uma multiplicidade de relações, todas elas terminam em ideias simples e dizem respeito a essas ideias simples, quer da sensação, quer da reflexão, as quais penso serem as únicas formas de obter todo o nosso conhecimento. Para esclarecer isto, demonstrá-lo-ei nas relações mais significativas de que temos ideia e que, em alguns casos, parecem ser as mais afastadas dos sentidos e da reflexão; contudo, elas irão parecer que obtêm as suas ideias a partir daí e não deixarão dúvidas em relação às noções que temos delas e que apenas certas ideias simples

e, portanto, originalmente derivadas da sensação ou da reflexão.

10. Quarto, sendo a relação a consideração de uma coisa em relação a outra que lhe é extrínseca, é evidente que todas as palavras que encaminham necessariamente a mente para quaisquer outras ideias, para além das que se supõe realmente existirem nessa coisa à qual as palavras são aplicadas, são palavras relativas, isto é, um *homem*, *preto*, *feliz*, *pensativo*, *sedento*, *zangado*, *esforçado*; estas e as palavras semelhantes são todas elas absolutas, porque nem significam nem anunciam outra coisa senão o que existe ou que é suposto realmente existir no homem designado nestes termos. Mas *pai*, *irmão*, *rei*, *marido*, *mais preto*, *mais feliz*, etc., são palavras que, em conjunto com a coisa que designam, sugerem também uma outra coisa separada e exterior à existência dessa coisa.

11. Explicados estes factos relativos à relação em geral, vou agora prosseguir e demonstrar, fazendo uso de alguns exemplos, que todas as ideias que temos de relação são constituídas somente por ideias simples, tal como são as outras; e que todas elas — não importando o quanto parecem libertas e afastadas do sentido — terminam, por fim, em ideias simples. Começarei pela relação mais abrangente, à qual todas as coisas que existem, ou que possam existir, dizem respeito; essa é a relação de *causa* e *efeito*. Considerarei no próximo capítulo como é que esta ideia deriva das duas fontes do nosso conhecimento: sensação e reflexão.

CAPÍTULO XXVI

Da causa e efeito, e outras relações

1. A partir da certeza de que os nossos sentidos se apercebem da constante vicissitude das coisas, não podemos deixar de observar que várias qualidades e substâncias particulares começam a existir e que recebem a sua existência a partir da aplicação devida e da acção de um outro ser. A partir desta observação, obtemos as ideias de *causa* e *efeito*. *O que produz qualquer ideia simples ou complexa*, referimo-lo pelo nome geral de *causa* e *o que é produzido*, por *efeito*. Portanto, ao descobrir na substância a que chamamos cera, fluidez, que é uma ideia simples que não lhe pertencia anteriormente, e que é constantemente produzida por um certo grau de calor, chamamos à ideia simples de calor, em relação à fluidez da cera, a sua causa, e à fluidez o efeito. Assim, também, ao descobrir que a substância madeira, que é um certo conjunto de ideias simples assim denominado, se torna, através da acção do fogo, noutra substância, chamada cinzas, isto é, uma outra ideia complexa, constituída por um conjunto de ideias simples bastante diferente dessa ideia complexa a que chamamos madeira, consideramos o fogo, em relação às cinzas, como a causa, e as cinzas como o efeito. Por isso, o que quer que seja que consideremos que conduz ou opere a produção de qualquer ideia simples específica, ou conjunto de ideias simples, quer seja uma substância, quer seja um modo que não existia antes nas nossas mentes, tem, dessa maneira, a relação de uma causa e é denominado dessa forma.

2. Tendo, assim, a partir do que os nossos sentidos são capazes de descobrir nas acções dos corpos, uns nos outros, obtido a noção de causa e efeito, quer dizer, a causa é a que faz com que qualquer outra coisa comece a existir, seja uma ideia simples, uma substância ou um modo, e o efeito é o que teve o seu início a partir de uma outra coisa, a mente não vê grandes dificuldades em distinguir em dois tipos as múltiplas origens das coisas:

Primeiro: quando a coisa produzida é completamente nova, sendo que nenhuma parte existiria jamais anteriormente, como quando uma nova partícula de matéria inicia de facto a sua existência, *in rerum natura*, que antes não detinha qualquer existência, a isto chamamos *criação*.

Segundo: quando uma coisa é formada de partículas, existindo, todas elas anteriormente; mas essa mesma coisa, constituída dessa forma por partículas preexistentes que, consideradas no seu todo, constituem esse conjunto de ideias simples que antes não existiam de modo algum, como este homem, este ovo, esta rosa, esta cereja, etc. E a isto, quando se refere a uma substância produzida no curso normal da natureza pelo princípio interno, mas posta em acção por – e recebida de – algum agente exterior, ou causa, e trabalhando através de caminhos não sensíveis, dos quais não nos apercebemos, chamamos *geração*. Quando a causa é extrínseca e o efeito é produzido através de uma separação sensível ou através da justaposição das partes discerníveis, denominamo-la de *produção*, e assim são todas as coisas artificiais. Quando uma ideia simples é produzida, a qual não estava no objecto anteriormente, designamo-la de *alteração*. Assim, um homem é gerado, uma pintura é produzida, e qualquer um deles é alterado quando uma das novas características ou ideia simples, que não existia antes, é produzida em qualquer um deles; e as coisas que desta forma se tornaram existentes, e que não existiam anteriormente, são denominadas efeitos; e as coisas que actuaram para lhes dar existência são deno-

minadas causas. Nestes, e em todos os outros casos, podemos observar que a noção de causa e de efeito surge a partir das ideias recebidas através da sensação ou da reflexão, e esta relação, quão abrangente ela seja, tem no final o seu término nas mesmas. Pois para ter uma ideia de causa e efeito é suficiente considerar uma qualquer ideia simples, ou uma substância, que inicie a sua existência devido à acção de uma outra, sem se saber como tal aconteceu.

3. O tempo e o lugar são igualmente as bases de um extenso número de relações e todos os seres finitos, pelo menos, estão relacionados com elas. Mas tendo já demonstrado noutro capítulo como é que obtemos estas ideias, pode ser suficiente aqui sugerir que a maioria das denominações das coisas recebidas a partir do *tempo* são apenas relações. Assim, quando se diz que a Rainha Isabel I viveu sessenta e nove anos e reinou durante quarenta e cinco anos, estas palavras significam apenas a relação que essa duração tem com outra, e nada mais significam para além disto: que a duração da sua existência foi igual a sessenta e nove anos e que a duração do seu reinado foi igual a quarenta e cinco rotações anuais do Sol. E o mesmo para as palavras que respondem à questão: *Quanto tempo?* Mais uma vez, Guilherme, O Conquistador, invadiu a Inglaterra por volta do ano de 1066, o que significa o seguinte: que, ao tomarmos a duração do tempo a partir do tempo do nosso Salvador até agora por uma grande extensão temporal, isto mostra a que distância esta invasão se situou entre os dois extremos. E o mesmo se passa com todas as palavras de tempo que respondam à questão *Quando*, as quais ilustram apenas a distância de um qualquer ponto no tempo desde o período de maior duração, a partir do qual medimos, e em relação ao qual o consideramos, desse modo, relacionado.

4. Existem ainda outras palavras de tempo para além dessas, que normalmente são tidas como representando

ideias positivas, no entanto, descobrir-se-á, quando considerado, que elas são relativas, tal como o são novo, velho, etc., palavras que incluem e sugerem a relação que algo tem com uma certa extensão de duração, da qual temos a ideia nas nossas mentes. Logo, tendo estabelecido nos nossos pensamentos a ideia de que a duração normal de um homem é de setenta anos, quando afirmamos que um homem é *novo*, queremos dizer que a sua idade é apenas uma pequena parte do que os homens normalmente atingem, e quando o designamos como *velho*, queremos dizer que a sua duração já quase se encontra no final da idade que os homens normalmente não ultrapassam. E isto não é mais do que comparar a idade ou a duração específica deste ou daquele homem com a ideia dessa duração que temos nas nossas mentes, como normalmente é pertença desse tipo de animais; isto é evidente na aplicação destes nomes a outras coisas, uma vez que um homem é denominado novo quando tem vinte anos e muito novo quando tem sete anos de idade, mas chamamos velho a um cavalo com vinte anos de idade e também a um cão com sete anos, porque em cada um deles comparamos a sua idade com ideias diferentes de duração, as quais estão estabelecidas nas nossas mentes como pertencentes a estes vários tipos de animais no curso normal da natureza. No entanto, ao Sol e às estrelas não os designamos como velhos, apesar de terem sobrevivido a várias gerações de homens, porque não conhecemos que período de vida Deus determinou para esse tipo de seres. Este termo pertence adequadamente àquelas coisas que podemos observar no curso normal das coisas, a partir da sua decadência natural, uma vez que alcançam o fim num determinado período de tempo; e, assim, temos nas nossas mentes uma espécie de padrão em relação ao qual podemos comparar as várias partes das suas durações; e, através da relação que criam para isso, designamo-las de novas ou velhas; ainda que tal não possa ser

feito em relação a um rubi ou a um diamante, coisas cujos períodos normais desconhecemos.

5. Também a relação que as coisas mantêm umas em relação às outras, nos seus *lugares* e distâncias, é muito facilmente observável, por cima, por baixo, a uma milha de distância de Charing Cross, em Inglaterra, em Londres. Mas tal como acontece com a duração, também na extensão e no volume há algumas ideias relativas que representamos através de nomes que são tidos como positivos; assim, *grande* e *pequeno* são, na verdade, relações. Porque tendo também aqui, através da observação, estabelecido nas nossas mentes as ideias de grandeza das várias espécies de coisas, a partir daquelas a que mais estávamos habituados, tomamo-las como se fossem os padrões de acordo com os quais classificamos a grandeza de outras. Assim, designamos como grande a maçã que é maior que o tipo comum daquelas a que estávamos habituados, e como pequeno um cavalo que não corresponda ao tamanho dessa ideia que possuímos nas nossas mentes como sendo normalmente pertencente aos cavalos; e esse será um cavalo grande para um galês, e apenas um cavalo pequeno para um flamengo, tendo eles a partir das diferentes raças dos seus países, adoptado ambos ideias de tamanhos diferentes às quais comparam, e em relação a elas designam o que é grande e pequeno para cada um deles.

6. Logo, de igual modo, forte e fraco não são senão denominações relativas de poder, comparadas com algumas ideias que tenhamos no momento acerca de maior ou menor poder. Assim, quando dizemos que um homem é fraco, queremos dizer que é um homem que não tem tanta força ou poder de agir como os homens normalmente têm, ou que é comum os da sua estatura terem; o que é uma comparação da força dele com a ideia que possuímos

da força normal dos homens, ou dos homens dessa determinada estatura. O mesmo se passa quando afirmamos que as criaturas são todas seres fracos, sendo fraco, aí, apenas um termo relativo, significando a desproporção entre o poder de Deus e as criaturas. E, assim, a abundância de palavras no discurso corrente representa apenas as relações (talvez a maior parte) que à primeira vista não parecem ter essa significação: por exemplo, o barco tem os depósitos necessários. *Necessários* e *depósitos* são ambas palavras relativas, uma mantendo uma relação com o cumprimento da viagem programada, e a outra com o uso futuro. Todas estas relações estão confinadas às ideias provenientes da sensação e da reflexão, e têm nelas o seu término; e isto é demasiado óbvio para necessitar de qualquer explicação.

CAPÍTULO XXVII

Da identidade e da diversidade*

1. Um outro assunto que surge regularmente da comparação é a própria essência das coisas, quando consideramos *algo como existente num determinado tempo e lugar* e o comparamos *com a mesma coisa existindo num outro tempo*, formando, a partir daí, as nossas ideias de *identidade* e de *diversidade*. Quando consideramos que algo existe num determinado lugar, num qualquer momento, temos a certeza (seja ela qual for) que é essa mesma coisa, e não outra que existe noutro lugar, ao mesmo tempo, apesar de poder ser semelhante e indistinta em todas as outras particularidades: e nisto consiste a *identidade*, quando as ideias à qual são atribuídas não variam a qualquer nível em relação ao que eram nesse momento em que considerámos a sua existência prévia, e em relação à qual comparamos a presente. Uma vez que nunca descobrimos nem concebemos a possibilidade de duas coisas do mesmo tipo poderem existir no mesmo lugar ao mesmo tempo, concluímos correctamente que o que quer que exista em algum lado, em qualquer momento, exclui tudo o que for do mesmo tipo e existe só nesse lugar. Quando, portanto, perguntamos se algo é *o mesmo* ou não, referimo-nos sempre a algo que existiu em determinado momento, em determinado lugar,

* Este capítulo foi acrescentado na segunda edição por sugestão de Molyneux. Ver Cartas de Locke para Molyneux de 23 de Agosto de 1693 e de 8 de Março de 1695.

o que nesse instante era certo ser o mesmo, e nada mais. De onde se conclui que uma coisa não pode ter dois princípios de existência, nem duas coisas o mesmo princípio, visto ser impossível duas coisas do mesmo tipo estarem ou existirem no mesmo momento, precisamente no mesmo lugar, ou uma mesma coisa existir em espaços diferentes. Portanto, aquela que teve um princípio é a mesma coisa; e aquela que teve um princípio diferente da anterior no tempo e no espaço, não é a mesma, mas sim diversa. O que trouxe dificuldades acerca desta relação foi o pouco cuidado e atenção utilizados na definição de noções precisas das coisas às quais ela é atribuída.

2. Temos apenas ideias de três tipos de substâncias:

1. *Deus* 2. *Inteligências finitas* 3. *Corpos*

Em primeiro lugar, *Deus* não tem princípio, é eterno, inalterável e é ubíquo e, portanto, no que respeita à sua identidade não pode haver qualquer dúvida.

Em segundo lugar, nos *espíritos finitos*, tendo cada um o seu tempo e espaço determinados desde o princípio da existência, a relação com esse tempo e espaço determinará sempre a identidade de cada um deles enquanto existir.

Em terceiro lugar, o mesmo será igualmente válido para todas as *partículas de matéria*, desde que não seja efectuada qualquer adição ou subtracção de matéria. Porque, embora estes três tipos de substâncias, tal como as denominamos, não se excluam mutuamente num mesmo espaço, não podemos senão conceber que cada uma delas tenha necessariamente de excluir uma outra do mesmo tipo que se encontre no mesmo espaço; ou então as noções e os nomes de identidade e de diversidade teriam sido em vão e não poderia haver estes tipos de distinções de substâncias, nem de qualquer outro tipo. Por exemplo, se dois corpos pudessem estar no mesmo espaço ao mesmo tempo, esses

dois volumes de matéria teriam de ser um só e mesmo corpo, fosse ele grande ou pequeno; mas não só isso: todos os corpos teriam de ser um só e o mesmo corpo. Supor que, pela mesma razão que duas partículas de matéria pudessem estar num espaço, todos os corpos poderiam estar num espaço, varreria a distinção feita através da identidade e da diversidade de um e de muitos mais corpos, e torná-la-ia ridícula. Mas sendo uma contradição o facto de dois ou mais corpos poderem ser uma unidade, a identidade e a diversidade são relações e meios de comparação bem estabelecidos e úteis para o entendimento.

3. Tal como todas as outras coisas não são mais do que modos ou relações que têm, no fim de contas, o seu término nas substâncias, também a identidade e a diversidade de cada ser específico, entre os demais, irão ser determinadas do mesmo modo. Apenas no que respeita às coisas cuja existência se baseia na sucessão, tais como as acções dos seres finitos, quer dizer, *o movimento e o pensamento*, ambos constituídos por uma sequência contínua de sucessão, não podem restar dúvidas sobre a *sua* diversidade; porque cada um deles morre no momento em que se inicia, e assim não podem estar em momentos diferentes ou espaços diversos, tal como os seres permanentes podem existir em momentos diferentes em espaços distantes. Por conseguinte, nenhum movimento, ou pensamento considerado em diferentes momentos, pode ser o mesmo, pois cada elemento tem um princípio de existência diferente.

4. A partir do que foi dito, é fácil determinar o que é sobejamente discutido, *o principium individuationis*, o que, é claro, é a existência em si mesma, facto que determina um ser de qualquer tipo a um tempo e espaço específicos, intransmissíveis a dois seres do mesmo tipo. Embora isto pareça mais fácil de conceber em relação às substâncias simples ou modos, quando reflectimos, verificamos que não é

mais difícil em relação às substâncias compostas, isto se for tomado o cuidado necessário em relação ao que se aplica, ou seja, vamos supor um átomo, isto é, um corpo contínuo sob uma superfície imutável, existindo um determinado tempo e espaço: é evidente que, quando considerado num qualquer momento da sua existência, nesse momento ele é o mesmo, em si próprio. Uma vez que é nesse momento, e nada mais, que ele é o mesmo, e dessa forma tem de continuar a ser enquanto a sua existência perdurar; e durante esse período será o mesmo e não outro. De igual modo, se dois ou mais átomos forem agrupados numa mesma massa, todos esses átomos continuarão a ser os mesmos, segundo a regra anterior; e enquanto eles existirem agrupados, a massa, constituída pelos mesmos átomos, tem de ser a mesma massa ou o mesmo corpo, ainda que as suas partes se misturem de formas diversas. Mas se um destes átomos for retirado ou se um novo átomo for adicionado, deixa de ser a mesma massa, ou o mesmo corpo. Em relação às criaturas vivas, a sua identidade não depende de uma massa das mesmas partículas, mas de outra coisa qualquer, visto que nelas a variação de grandes quantidades de massa não modifica a sua identidade: um carvalho que se desenvolve desde planta até ser uma árvore enorme, que a seguir é podada, continua a ser o mesmo carvalho; e um potro que se desenvolve até ser cavalo, umas vezes gordo, outras magro, é em todo o momento o mesmo cavalo; embora em ambos os casos possa haver uma clara modificação das partículas, uma vez que, na verdade, nenhum deles é a mesma massa de matéria, um continua a ser verdadeiramente o mesmo carvalho e o outro o mesmo cavalo. A razão para tal é que, nestes dois casos — uma *massa de matéria* e um *corpo vivo* —, a identidade não é aplicada à mesma coisa.

5. Portanto, temos de considerar em que é que um carvalho difere de uma massa de matéria e isto parece-me

que reside no seguinte: esta é apenas a coesão das partículas de matéria agrupadas de uma forma, a outra uma determinada disposição das mesmas que constituem as partes de um carvalho, e essa determinada organização dessas partes é adequada para receber e distribuir alimento de maneira a continuar e formar a madeira, a casca e as folhas, etc., de um carvalho, pelos quais a vida vegetal é constituída. Sendo então uma planta que tem uma determinada organização das partes, num corpo coerente, partilhando uma vida comum, ela continua a ser a mesma planta enquanto partilhar da mesma vida, embora essa vida seja transmitida para novas partículas de matéria, unidas de forma vital à planta viva numa organização contínua e semelhante, em conformidade com essa espécie de plantas. Porque esta organização, estando em qualquer momento num qualquer conjunto de matéria, é, nesse aspecto específico, distinta de todas as outras, e é aí que *reside* a vida singular que, existindo de forma constante a partir desse momento, daí para a frente e daí para trás, na mesma continuidade de partes imperceptíveis que se sucedem, unidas ao corpo vivo da planta, tem essa identidade que constitui a mesma planta e todas as suas partes, partes essas da mesma planta, durante todo o tempo que existirem unidas nessa organização contínua, que é adequada para transmitir essa vida comum a todas as partes unidas dessa forma.

6. O caso não é muito diferente nos *animais irracionais*, como qualquer um observar o que constitui um animal e o que o mantém dessa forma. Podemos ver algo semelhante nas máquinas e isso bem pode servir para o ilustrar. Por exemplo, o que é um relógio? É evidente que não é mais do que uma organização ou construção adequada de partes com uma certa finalidade que é capaz de atingir se uma força suficiente lhe for adicionada. Se imaginássemos esta máquina como um corpo contínuo, cujas

partes fossem todas reparadas, aumentadas ou diminuídas através de uma constante adição ou separação das suas partes imperceptíveis, com uma vida comum, teríamos algo muito semelhante ao corpo de um animal, com a seguinte diferença: num animal, a adequação da organização e o movimento em que consiste a vida iniciam-se em conjunto, o movimento vem de dentro; nas máquinas, a força provém manifestamente de fora, encontra-se muitas vezes alheada quando o órgão está em ordem e bem ajustado para a receber.

7. Isto demonstra também em que consiste a identidade de um mesmo *homem*, a qual nada é mais do que a comunhão da mesma vida contínua através das partículas contínuas e transitórias de matéria, que numa sucessão estão unidas na vitalidade ao mesmo corpo organizado. Aquele que situar a identidade do homem em nada mais do que, tal como acontece com os outros animais, num corpo organizado adequadamente, tomado num qualquer e a partir daí desenvolvido, sob uma organização de vida, sucessivamente em partículas de matéria múltiplas e transitórias unidas ao mesmo, descobrirá ser difícil pensar num embrião e num adulto que ao mesmo tempo seja louco e racional, como sendo o *mesmo* homem, através de qualquer suposição que não possa tornar possível que Seth, Ismael, Sócrates, Pilatos, Santo Agostinho e César Bórgia sejam o mesmo homem. Pois se a identidade da *alma* constitui esse *homem*, e se não há nada na natureza da matéria que justifique que o mesmo espírito particular não possa estar unido a corpos diferentes, pode ser possível que esses homens, que viveram em épocas distantes uma das outras e que possuíam diferentes temperamentos, possam ter sido o mesmo homem; este modo de falar tem a ver com um uso muito estranho da palavra *homem*, que é aplicada a uma ideia da qual são excluídos o corpo e a forma. E essa forma

de falar concordaria ainda da pior forma com as ideias desses filósofos que crêem na transmigração e que são de opinião que as almas dos homens podem, devido aos seus erros, ser devolvidas aos corpos dos animais, como depósitos adequados, com órgãos adaptados à satisfação das suas tendências animais. Contudo, penso que ninguém, mesmo que tivesse a certeza de que a *alma* de Heliogábalo estivesse num dos seus porcos, diria que esse porco era um *homem*, ou o próprio Heliogábalo.

8. Não é, pois, a unidade da substância que abrange todos os tipos de identidade ou que determina em todos os casos; mas, para percebermos e ajuizarmos isto correctamente, temos de ter em conta a que ideia é que a palavra é aplicada e o que representa, tendo uma coisa de ser a mesma *substância*, uma outra o mesmo *homem*, e a terceira a mesma *pessoa*, se *pessoa*, *homem* e *substância* forem três nomes que representam três ideias diferentes; porque tal como é a ideia pertencente a esse nome, assim deve ser a identidade. Se se tivesse prestado uma atenção mais cuidadosa, ter-se-ia possivelmente evitado grande parte dessa confusão que ocorre regularmente em relação a este assunto, com grandes dificuldades prováveis, especialmente relativas à identidade *pessoal*, o que em seguida tomaremos em consideração.

9. Um animal é um corpo vivo organizado e, consequentemente, o mesmo animal, como já observámos, é a mesma *vida* contínua transmitida às diferentes partículas de matéria, uma vez que estas estão sucessivamente ligadas a esse corpo vivo organizado. E, o que quer que seja dito acerca de outras definições, a observação inteligente esclarece, sem margem para dúvidas, que a ideia nas nossas mentes, da qual o som 'homem' que sai das nossas bocas é o sinal, não é mais do que a de um animal com uma certa

forma. Uma vez que julgo poder estar confiante que quem quer que visse uma criatura com a mesma forma ou estrutura que a sua, embora não tivesse mais raciocínio em toda a sua vida que um gato ou um papagaio, continuaria a chamá-la *homem*, ou quem quer que ouvisse o discurso de um gato ou de um papagaio, o seu raciocínio ou a sua especulação filosófica não o denominaria nem o pensaria senão como um *gato* ou um *papagaio*; e diria que o primeiro era um homem irracional e estúpido e o outro era um papagaio com raciocínio e muito inteligente. [* É suficiente uma descrição que é feita por um autor famoso para sustentar a suposição de um papagaio racional. As suas palavras são:

«Lembro-me das palavras do próprio Príncipe Maurice relativas a um relato de uma história comum mas muito acreditada – que já tinha ouvido muitas vezes das bocas de outros – acerca de um velho papagaio que ele tinha tido no Brasil durante a sua governação nesse país. Esse papagaio falava, perguntava e respondia a perguntas normais, como se fosse uma criatura racional, por isso, aqueles que pertenciam à sua comitiva geralmente concluíam que se tratava de feitiçaria ou de algo de que estava possuído. E um dos seus capelães, que viveu muitos anos na Holanda após ter estado no Brasil, a partir daí nunca mais suportou papagaios, dizendo que todos eles tinham o diabo dentro de si. Ouvi muitos pormenores desta história e as pessoas asseguraram-me que era difícil que fosse mentira, o que fez com que perguntasse ao Príncipe Maurice acerca da veracidade da história. Ele disse, com a sua forma directa e objectiva de falar, que havia algo de verdadeiro mas também bastante mentira no que tinha sido relatado. Desejei saber da parte dele o que havia a saber acerca da parte verdadeira. De forma curta e fria, disse-me que tinha ouvido falar desse tal

* O que se segue entre parêntesis foi adicionado na quarta edição.

velho papagaio quando estivera no Brasil e, embora não acreditasse em nada o que era dito — e que era muita coisa —, ficara tão curioso que o mandara procurar; e que era um papagaio grandioso e muito velho. Quando o trouxeram pela primeira vez à presença do príncipe, que estava rodeado de um grande número de holandeses, o papagaio disse nesse momento: *Que grande grupo de homens brancos aqui temos!* Perguntaram-lhe o que é que pensava que aquele homem era, apontando para o príncipe. Ele respondeu, dizendo: *Um general ou parecido.* Quando o aproximaram do príncipe, este perguntou-lhe: *D'où venez-vous?* O papagaio respondeu: *De Marinnan.* O príncipe: *À qui estes-vous?* O papagaio: *À un portugais.* O príncipe perguntou: *Que fais-tu là?* O papagaio respondeu: *Je garde les poules.* O príncipe riu e disse: *Vous gardez les poules?* O papagaio respondeu: *Oui, moi; et je sais bien faire;* e repetiu quatro ou cinco vezes o som que as pessoas costumam fazer quando chamam as galinhas. Eu aponteí as palavras deste precioso diálogo em francês, tal como as ouvi do Príncipe Maurice. Perguntei-lhe em que língua é que o papagaio falava, e ele disse que era em brasileiro. Perguntei-lhe se ele entendia brasileiro e ele respondeu negativamente, mas que tivera o cuidado de ter dois intérpretes junto de si, um era holandês e falava brasileiro, o outro era brasileiro e falava holandês, e questionava-os em separado e em privado, e ambos lhe disseram precisamente a mesma coisa em relação ao que o papagaio tinha dito, sem haver qualquer diferença. Eu não podia senão contar esta história estranha porque é tão fora do vulgar e, à primeira vista, pode passar como uma boa história, porque atrevo-me a afirmar que este príncipe acreditava, pelo menos, em tudo o que me tinha dito, uma vez que tinha sido sempre visto como um homem muito honesto e pio. Deixo-a ao cuidado dos naturalistas, para que sobre ela discorram, e aos outros homens para que nela acreditem, conforme lhes agradar; contudo, talvez não seja

errado narrar e animar um episódio popular com tais digressões, quer estas venham a propósito, quer não».

10. Cuidei que o meu leitor tivesse acesso à história em pormenor recorrendo às palavras do seu autor, uma vez que me parece que ele não a considerou como incrível, porque não se pode imaginar que um homem tão capaz como ele, que tinha competência suficiente para garantir todos os testemunhos que dá de si próprio, se desse ao trabalho, num lugar onde não havia nada para fazer, de imputar não só a um homem que ele menciona como sendo seu amigo, mas também a um príncipe, ao qual reconhece grande honestidade e devoção, uma história que, se ele achasse que era incrível, não poderia senão considerar ridícula. É claro que o príncipe, que atesta a veracidade desta história, e o nosso autor, que a relata a partir do príncipe, denominam ambos este falante como sendo um papagaio; e eu pergunto a qualquer um que ache esta história adequada para ser contada, se este papagaio, e todos os da sua espécie tendo falado desde sempre, como temos a palavra de um príncipe a assegurar que este papagaio o fez, não teriam passado por uma raça de *animais racionais*; no entanto, e apesar de tudo isto, pergunto se lhes teria sido permitido serem homens e não *papagaios*?] Visto que presumo que não é somente a ideia de um ser pensante ou racional que constitui a *ideia de um homem* para a maioria das pessoas e para o seu entendimento; mas a ideia de um corpo desta e daquela forma agregado à mesma e, se essa for a ideia de um homem, o mesmo corpo sucessivo, não alterado de imediato, bem como o mesmo espírito imaterial, têm de ir ao encontro da construção do mesmo homem.

11. Tendo já explanado em que é que a identidade pessoal consiste, temos de ter em conta o que é que *pessoa* representa – e que penso tratar-se de um ser inteligente

pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que se pode pensar a si próprio como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços; é-lhe possível fazer isto devido apenas a essa consciência que é inseparável do pensamento e, pelo que me parece, é essencial para este, sendo impossível para qualquer um compreender sem *apreender* que consegue compreender. Quando vimos, ouvimos, cheiramos, sentimos, reflectimos ou desejamos alguma coisa, sabemos o que estamos a fazer. Portanto, é sempre em relação às nossas sensações e percepções do presente, e através disto, que cada um é para si próprio o que ele chama de *eu*, não sendo, neste caso, considerado se o mesmo *eu* persiste apenas na mesma substância ou em substâncias diferentes. Porque, uma vez que a consciência acompanha sempre o pensamento e é o que faz com que cada um seja ele próprio e, desse modo, se distinga de todas as outras coisas pensantes, é somente nisto que consiste a identidade pessoal, ou seja, a singularidade de um ser racional; e até onde esta consciência retroceder, em direcção a uma acção ou pensamento passado, aí chega a identidade dessa pessoa; é o mesmo eu agora e no passado, e é por esse mesmo eu em conjunto com o eu do presente, que agora reflecte acerca do passado, que essa acção foi realizada.

12. Contudo, questiona-se, para além disto, se este eu é a mesma substância idêntica. Poucos pensariam que tinham razão para duvidar se estas percepções, em conjunto com a sua consciência, se manteriam sempre presentes na mente, pelo que a mesma coisa pensante estaria sempre conscientemente presente, assim como estaria o pensamento, sendo claramente o mesmo para si próprio. Mas, o que parece levantar dificuldades é o seguinte: esta consciência, sempre interrompida pelo esquecimento, não nos permite momento algum nas nossas vidas, em que teríamos diante dos nossos olhos, numa só imagem, a suces-

são completa de todas as nossas acções passadas. Mas, até mesmo das recordações mais positivas se perde de vista uma grande parte enquanto se está a ter contacto com outras e, às vezes, na maior parte das nossas vidas, não reflectimos acerca dos nossos próprios passados, visto estarmos tão ocupados com os nossos pensamentos do presente; durante o sono profundo não temos qualquer pensamento ou, pelo menos, não temos nenhum pensamento com o grau de consciência que marca os nossos pensamentos quando estamos acordados. Digo que em todos estes casos, sendo a nossa consciência interrompida e perdendo nós de vista os nossos próprios passados, levantam-se dúvidas se seremos ou não a mesma coisa pensante, isto é, a mesma *substância* ou não. O que, racional ou irracional, não tem a ver de forma alguma com a identidade *peçoal*. A questão é saber o que constitui a mesma pessoa e não se é a mesma substância correspondente que raciocina sempre na mesma pessoa, o que, neste caso, não interessa de forma alguma: substâncias diversas são unidas numa pessoa pela mesma consciência (de onde realmente comungam), bem como corpos diferentes, através da mesma vida, são unidos num animal, cuja identidade é preservada nessa alteração das substâncias pela unidade de uma vida duradoura. Porque, se é a mesma consciência que faz com que um homem seja ele próprio perante ele mesmo, a identidade pessoal depende exclusivamente disso, quer se associe apenas a uma substância particular, quer seja perpetuada numa sucessão de várias substâncias. Na medida em que um ser inteligente conseguir repetir a ideia de qualquer acção passada, com o mesmo grau de consciência que tinha da mesma no início, e com a mesma consciência que tem de qualquer acção presente, nessa mesma medida será o mesmo eu pessoal. Visto que é pela consciência que possui dos pensamentos e acções do presente que o *eu* é agora para *si próprio*, e assim será o mesmo eu na medida em que a mesma consciência

se possa alargar a acções passadas ou futuras; e não seria duas pessoas, pela distância temporal ou pela alteração da substância, tal como um homem não seria dois homens por vestir hoje roupa diferente da de ontem, independentemente de ter dormido muito ou pouco tempo: a mesma consciência une essas acções distantes numa mesma pessoa, independentemente das substâncias que contribuíram para a sua produção.

13. Possuímos algumas provas nos nossos próprios corpos que demonstram que isto se passa desta forma; todas as partículas dos nossos corpos são uma parte integrante de nós próprios – que dizer, parte do nosso eu consciente e pensante – enquanto unidas de forma vital a este eu pensante e consciente, de tal forma que *sentimos* quando são tocadas e quando são influenciadas ou quando têm consciência do bem ou do mal que lhes acontece. Logo, qualquer pessoa considera que os membros do seu corpo são parte dela própria; sente por eles simpatia e preocupação. Corte-se-lhe uma mão, e assim se a separe da consciência que tinha do seu calor, do frio e de outras influências, e já não é mais uma parte do que é ela própria, não mais do que a mais longínqua partícula de matéria. Portanto, vemos que a *substância*, na qual o eu pessoal consistia num determinado momento, pode variar num outro momento sem se alterar a identidade pessoal, e não existirá qualquer dúvida de que seja a mesma pessoa, embora lhe tenham sido cortados os membros que ainda agora faziam parte integrante de si.

14. Mas a questão é: será que, se a mesma substância que pensa é modificada, ela pode ser a mesma pessoa, ou se, permanecendo na mesma, pode ser pessoas diferentes?

E a esta pergunta respondo: Em primeiro lugar, esta não pode ser de modo algum uma questão para os que situam o pensamento numa essência absolutamente mate-

rial e animal, esvaziada de uma substância imaterial. Porque se a sua suposição for verdadeira, ou falsa, é claro que compreendem a identidade pessoal como algo que está preservado em algo mais do que a identidade da substância, tal como a identidade animal é preservada na identidade da vida e não na identidade da substância. E, consequentemente, aqueles que situam o pensamento apenas numa substância imaterial, antes de poderem lidar com estes homens, têm de demonstrar porque é que a identidade pessoal não pode ser preservada nas alterações das substâncias imateriais ou na variedade das substâncias imateriais distintas, bem como a identidade animal é preservada na alteração das substâncias materiais ou na variedade dos corpos distintos; a menos que afirmem que é um espírito imaterial que constitui a mesma vida nos animais, assim como é um espírito imaterial que constitui a mesma pessoa nos homens, o que os Cartesianos, pelo menos, não admitirão, receando que também se esteja a ver os animais como coisas pensantes.

15. Mas, continuando, e em relação à primeira parte da pergunta: se a mesma substância pensante (supondo que apenas as substâncias imateriais pensam) for modificada, poderá ser a mesma pessoa? Respondo que esta questão não pode ser respondida senão por aqueles que sabem que tipo de substâncias é que são as que pensam, e a consciência dos actos passados pode ser transferida de uma substância pensante para uma outra. Admito que, sendo a mesma consciência a mesma acção individual, isso não seria possível; mas sendo essa consciência uma representação presente de uma acção passada, porque é que não pode ser possível que essa possa ser apresentada à mente como tendo sido algo que nunca existiu, isso ficará por demonstrar. Portanto, até que ponto é que a consciência está agregada a um agente individual de forma a que outro provavelmente

não possa tê-la, será, para nós, difícil de determinar até que saibamos que tipo de acção é que não pode ser realizada sem a companhia de um acto reflexo da percepção, e o modo como é concretizado pelas substâncias pensantes, que não podem pensar sem estarem conscientes disso mesmo. Será difícil determinar a partir da natureza das coisas o que é aquilo que denominamos como a mesma consciência, se esta não for o mesmo acto individual que uma substância racional possa não ter representado como tendo sido realizada por si própria, como algo que *ela* nunca fez, e que talvez tenha sido feito por um outro agente. Por que razão, digo eu, tal representação não deve provavelmente poder existir sem a realidade ou a comprovação, tal como acontece com múltiplas representações dos sonhos, que, embora as sonhemos, tomamos como verdadeiras? Também isso será difícil de concluir, a partir da natureza das coisas. E tal nunca acontece dessa forma. Até que tenhamos uma perspectiva mais evidente acerca da natureza das substâncias racionais, deixemos que isso seja resolvido da melhor forma pela bondade de Deus que, em relação à felicidade ou à infelicidade de qualquer uma das Suas criaturas racionais, nem mesmo por um erro fatal das mesmas transferirá de uma para outra essa consciência que trará recompensas ou castigos. Deixo à vossa consideração que decida até que ponto este argumento pode ser utilizado contra os que situam o pensamento num sistema de espíritos animais transitórios. No entanto, para regressar à questão que nos é posta, tem de se aceitar que, se a mesma consciência (a qual, como já foi dito, é uma coisa bastante diferente do valor numérico ou do movimento do corpo) pode ser transferida de uma substância pensante para uma outra, será possível que duas substâncias pensantes possam formar apenas uma pessoa, porque, uma vez que a mesma consciência é preservada, quer na mesma quer em diferentes substâncias, também a identidade pessoal é preservada.

16. No que diz respeito à segunda parte da questão: permanecendo a mesma substância imaterial inalterável, poderão existir duas pessoas distintas? Esta questão parece-me basear-se no seguinte: se, estando o mesmo ser imaterial consciente das acções da sua vida, ele poderá ser completamente despedido de toda a consciência da sua existência anterior, e perdê-la-á de tal forma que estará para além do seu poder recuperá-la, como se se desse início a um novo ponto de partida, possuindo uma consciência que *não pode* ir para além deste novo estado. Todos aqueles que defendem a preexistência são, claramente, desta opinião, uma vez que aceitam que a alma não possui qualquer consciência que tenha sobrevivido ao que fez nesse estado preexistente, quer estivesse totalmente separada do corpo quer como habitante de um outro corpo qualquer; e, se não concordarem, é claro que a experiência estará contra eles. Logo, a identidade pessoal, não indo para além do que a consciência consegue vislumbrar, um espírito preexistente que não sobreviveu durante muitos anos num estado de silêncio, terá forçosamente de constituir pessoas diferentes. Dado que Deus terminou todos os Seus trabalhos de criação ao sétimo dia, é de supor que um Cristo Platónico ou um Pitagórico deva pensar que a sua alma existiu sempre daí para a frente e imaginar que esta se fixou em vários corpos humanos. Tal como aconteceu com um homem que uma vez encontrei e que estava convencido de que a sua alma tinha sido a *alma* de Sócrates (não vou discutir acerca da racionalidade desta afirmação, o que sei é que na posição que ocupava – que não era de modo algum desprezível – ele era visto como um homem bastante racional e a imprensa tem demonstrado que ele não desejava dividendos ou erudição), não estando ele consciente de quaisquer actos ou pensamentos de Sócrates, será que alguém poderia afirmar que ele era a mesma *pessoa* que Sócrates? Deixe-se que cada um reflecta acerca de si próprio e que conclua que existe em si um

espírito imaterial, que é o que pensa em si e que, na constante mudança do seu corpo, é o que o mantém o mesmo e é o que ele apelida como *ele próprio*. Deixe-se que cada um imagine que tem a mesma alma que outrora existiu em Nestor ou em Tersites no cerco de Tróia (esta suposição não traz consigo qualquer absurdo evidente no que respeita às almas, uma vez que nada sabemos acerca das mesmas, que são, na sua natureza, indiferentes a qualquer parte de matéria), o que pode ter acontecido, bem como pode ser a alma de qualquer outro homem; mas uma vez que agora não possui qualquer consciência de quaisquer das acções quer de Nestor quer de Tersites, será que ele acredita ou pode acreditar que é a mesma pessoa que qualquer um dos outros? Será que as acções quer de um quer de outro lhe podem dizer respeito? Que as pode atribuir a si próprio ou concebê-las como suas mais do que as acções de quaisquer outros homens que algum dia tenham existido? De forma que, não atingindo esta consciência quaisquer das acções desses homens, este homem não é tanto um *eu* quer com um quer com outro, como se a alma, ou o espírito imaterial, que agora o habita, tivesse sido criada e começasse a existir quando começou por habitar o presente corpo, embora possa ter sido verdade que o mesmo *espírito* que habitou o corpo de Nestor ou de Tersites seja numericamente o mesmo que agora habita o dele. Assim, isto não o tornaria mais a mesma pessoa que Nestor do que se algumas partículas de matéria que anteriormente fizeram parte de Nestor fossem agora parte deste homem; a mesma substância imaterial, desprovida da mesma consciência, não mais forma a mesma pessoa através da união com um corpo do que a mesma partícula de matéria, sem consciência, unida com um corpo, forma a mesma pessoa. Mas deixe-se que ele descubra que tem consciência de quaisquer das acções atribuídas a Nestor; então, nesse caso, descobrirá que ele próprio é a mesma pessoa que Nestor.

17. E assim, sem qualquer dificuldade, podemos ser capazes de compreender a mesma pessoa aquando da ressurreição, embora num corpo não exactamente igual na feitura ou nas partes do mesmo que ele tinha neste mundo a mesma consciência acompanha a alma que a habita. Todavia, a alma sozinha, na mudança de corpos, dificilmente seria suficiente para constituir o mesmo homem, excepto para aquele que considera a alma como o homem. Porque se a alma de um príncipe, transportando consigo a consciência da vida passada de príncipe, penetrar e habitar o corpo de um sapateiro, mal este tenha sido abandonado pela sua própria alma, todos poderíamos verificar que ele seria a mesma *pessoa* que o príncipe, apenas responsável pelas acções do príncipe; mas quem é que diria que era o mesmo *homem*? Também o corpo contribui para a feitura do homem e para toda a gente, suponho eu, determinaria o homem neste caso, pelo que a alma, comportando todos os pensamentos principescos, não constituiria outro homem, e o sapateiro continuaria a ser o mesmo para todos excepto para si próprio. Sei que, na linguagem corrente, a mesma pessoa e o mesmo homem representam apenas uma só e a mesma coisa. E, de facto, todos terão sempre liberdade para falar como mais lhes agradar e para aplicar quaisquer sons articulados às ideias que considerem adequadas e para as modificarem tão regularmente quanto o desejarem. Contudo, quando nos debruçarmos sobre o que constitui o mesmo *espírito*, o mesmo *homem* ou a mesma *pessoa*, teremos de definir nas nossas mentes as ideias de espírito, de homem ou de pessoa — e, tendo resolvido em nós próprios o que queremos transmitir com as mesmas, não será muito difícil determinar, em ambos os casos, ou em casos semelhantes, quando tal se verifica ou quando não.

18. Embora a mesma substância imaterial, ou a alma por si só, não consiga constituir o mesmo homem, onde

quer que esta se encontre e qualquer que seja o seu estado, é claro que a consciência, tão longe quanto possa ser alargada – mesmo que seja até eras passadas –, reúne existências e acções muito distantes no tempo numa mesma *pessoa*, bem como o faz em relação a existências e a acções relativas ao momento imediato precedente. Portanto, o que quer que possua a consciência de acções presentes e passadas é a mesma pessoa, à qual ambas pertencem. Tivesse eu a mesma consciência de ter visto a Arca e o dilúvio de Noé, como tenho de que vi uma inundaçāo do Tamisa no Inverno passado, ou como tenho ao escrever neste momento, não poderia ter quaisquer dúvidas que eu, que agora escrevo isto e que vi a inundaçāo do Tamisa no Inverno passado e que presenciei o dilúvio no cataclismo global, seria o mesmo *eu* – coloque-se esse eu na *substância* em que se desejar –, tal como eu que agora escrevo isto sou o mesmo *eu próprio* neste momento enquanto escrevo (quer eu seja todo constituído por uma só substância, material ou imaterial, quer não) tal como o era ontem. Pois, em relação a esta questão de ser o mesmo eu, não interessa se este eu do presente é constituído pela mesma ou por substâncias diferentes, e estou tão envolvido e sou tão justamente responsável por uma acção que foi realizada há mil anos, a mim agora atribuída por esta autoconsciência, tal como pelo que fiz há um minuto atrás.

19. O *eu* é essa coisa consciente e racional, qualquer que seja a substância que o constitui (não interessando se é espiritual ou material, simples ou composta), que é sensível e consciente do prazer e da dor, é capaz da felicidade ou da infelicidade e, assim, está ocupado consigo próprio, tanto quanto essa consciência o possa abranger. Logo, qualquer um descobre que, enquanto incluído nessa consciência, o dedo mindinho é uma parte tão importante de si próprio como a mais importante parte. Se se ocasionar a separaçāo

deste dedo mindinho, se a consciência o acompanhar e deixar o resto do corpo, é claro que o dedo seria a pessoa, a mesma pessoa e, então, o eu nada teria a ver com o resto do corpo. Como acontece neste caso, é a consciência que acompanha a substância quando uma parte é separada de outra que constitui a mesma pessoa e que forma este eu inseparável; assim acontece relativamente às substâncias longínquas no tempo. Aquilo com que a consciência desta coisa racional presente se *pode* associar forma a mesma pessoa e é um eu em si, sem nada mais; e, assim, atribui a si e domina todas as acções dessa coisa como suas, tanto quanto essa consciência atinja e não mais do que isso, como qualquer um que reflecta perceberá.

20. Nesta identidade pessoal baseia-se toda a rectidão e a justiça da recompensa e do castigo; a felicidade e a infelicidade são o que preocupa cada um de nós em *si próprio*; e não é relevante o que acaba por acontecer a qualquer substância que não esteja associada ou que não seja influenciada por essa consciência. Porque, como é evidente no exemplo que acabei de fornecer, se a consciência acompanhasse o pequeno dedo quando este foi cortado, seria o mesmo eu que ontem estava ocupado com o corpo no seu todo, fazendo parte do mesmo, cujas acções não poderia senão admitir como pertencentes a si próprio. Se o mesmo corpo continuasse vivo e imediatamente a seguir à separação do dedo mindinho tivesse a sua própria consciência individual, da qual o dedo mindinho nada soubesse, não estaria de maneira alguma ocupado com ele como sendo uma parte de si, nem poderia dominar qualquer uma das suas acções, nem nenhuma delas lhe poderia ser imputada.

21. Isto pode-nos demonstrar em que consiste a identidade pessoal: não na identidade da substância, mas, como já referi, na identidade da consciência. Partindo

deste pressuposto, se Sócrates e o presidente da Câmara de Queinborough concordarem, serão a mesma pessoa; se o mesmo Sócrates não partilhar da mesma consciência quando está acordado e a dormir, então Sócrates não é a mesma pessoa quando está acordado e quando dorme. E punir o Sócrates acordado por aquilo que o Sócrates adormecido pensou e do qual Sócrates acordado nunca teve consciência seria tão errado como castigar um irmão gêmeo pelo que o seu irmão fez, e do qual o segundo nada sabia, baseando-se apenas no seu aspecto exterior que era tão parecido que não podiam ser diferenciados, uma vez que já temos visto gémeos como estes.

22. Contudo, isto provavelmente pode continuar a ser contestado. Suponhamos que eu perco completamente a memória em relação a certas partes da minha vida, de tal forma que está para além das minhas possibilidades recuperá-las, portanto, talvez nunca mais volte a ter consciência das mesmas; mas eu não sou a mesma pessoa que praticou essas acções, que teve esses pensamentos, dos quais um dia tive consciência, embora neste momento os tenha esquecido? A esta questão respondo que aqui temos de ter em conta a que é que a palavra *eu* é aplicada, o que, neste caso, é apenas ao *homem* e que, presumindo-se que o mesmo homem seja a mesma pessoa, também aqui eu facilmente se supõe que representa a mesma pessoa. Mas se for possível ao mesmo homem ter consciências distintas e incommunicáveis em diferentes momentos, não temos quaisquer dúvidas de que o mesmo homem constituiria diferentes pessoas em diferentes momentos, o que podemos ver como sendo a inteligência da humanidade na declaração mais solene das suas opiniões. As leis humanas não punem o louco por causa das acções do homem sensato, nem punem o homem sensato devido às acções que o louco praticou – desse modo, faz dos mesmos duas pessoas, o que

é, de certa forma, explicado pelo nosso modo de falar quando dizemos que um homem «não é ele próprio» ou que está «fora de si»; nestas expressões é insinuado (por aqueles que neste momento utilizam estas expressões, ou que, pelo menos, as usam pela primeira vez) que pensaram que o eu estava alterado, como se o eu da mesma pessoa já não estivesse nesse mesmo homem.

23. Todavia, é difícil entender que Sócrates, este mesmo homem singular, seja duas pessoas. De forma a ajudar-nos um pouco neste assunto, temos de ter em conta o que se quer dizer com Sócrates ou com o mesmo *homem* singular.

Em primeiro lugar, tem de ser a mesma substância singular, imaterial e racional, em poucas palavras, a mesma alma numérica e nada mais.

Em segundo lugar, o mesmo animal sem qualquer referência à alma imaterial.

Em terceiro lugar, o mesmo espírito imaterial unido ao mesmo animal.

Agora, considere-se qualquer uma destas suposições. É impossível fazer com que a identidade pessoal consista em algo que não seja a consciência, ou que vá para além daquilo que a consciência consegue atingir. Porque, em relação à primeira, tem de ser admitido como possível que um homem nascido de diferentes mulheres e em tempos distantes pode ser o mesmo homem. Isto é uma maneira de falar que, quem quer que a aceite, tem de admitir que seja possível para o mesmo homem ser duas pessoas distintas, como quaisquer duas pessoas que tenham vivido em períodos diferentes, sem o conhecimento dos pensamentos um do outro.

Em relação ao segundo e ao terceiro, nesta vida e após a mesma, Sócrates não pode ser, de forma alguma, o mesmo homem, a não ser através da mesma consciência, e assim se

constrói a identidade humana que consiste na mesma coisa em que situamos a identidade pessoal, e não haverá qualquer dificuldade em admitir que o mesmo homem possa ser a mesma pessoa. Todavia, aqueles que situam a identidade pessoal apenas na consciência e não em algo para além disso, têm de ter em conta como é que vão fazer com que Sócrates criança seja o mesmo homem em relação ao Sócrates pós-ressurreição. Mas independentemente do que para alguns homens faz um homem e, por consequência, constitui o mesmo homem singular, em relação a isto poucos estarão de acordo. A identidade pessoal não pode ser colocada em nada mais do que na consciência (que é a única coisa que constrói o que denominamos como *eu*) sem nos envolvermos em grandes absurdos.

24. Mas não será a mesma pessoa um homem embriagado e sóbrio? Por que razão é punido pelo acto que cometeu quando estava embriagado, mesmo que nunca mais vá ter consciência desse acto? Tal como a mesma pessoa, quer caminhe, quer faça coisas enquanto sonâmbulo, é a mesma pessoa, e é imputada responsável por qualquer ofensa que possa cometer durante o estado de sonambulismo. As leis humanas punem ambos com a justiça adequada à *sua* forma de conhecimento, uma vez que nestes casos eles não podem distinguir com certeza o que é real do que é falso; e, portanto, a ignorância não é permitida como justificação na embriaguez ou no sono*. Porque, embora o castigo esteja associado à personalidade e a personalidade à consciência, e o embriagado talvez não esteja consciente do que fez, contudo, os juizes humanos punem-no com toda a justiça, isto porque o facto é provado contra ele e a falta de consciência não pode ser provada para o defender. Mas no Grande Dia, onde os

* Acrescentado na quarta edição.

segredos de todos os corações serão libertados, poderá ser razoável pensar que a ninguém serão pedidas contas de algo acerca do qual nada sabe, mas receberá o seu destino com a sua consciência a acusá-lo ou a perdoá-lo.

25. Nada para além da consciência pode unir existências distantes numa mesma pessoa: a identidade da substância não o fará, porque qualquer que seja a substância, qualquer que seja a sua forma, sem consciência não há pessoa; e um cadáver pode ser uma pessoa sem consciência, bem como qualquer tipo de substância o pode ser.

Se pudéssemos supor duas consciências distintas e incomunicáveis a actuar no mesmo corpo, uma a actuar constantemente durante o dia e a outra durante a noite e, por outro lado, a mesma consciência a agir em dois corpos em intervalos, pergunto se no primeiro caso, quer de noite quer de dia, o homem não seria duas pessoas diferentes, tal como Sócrates e Platão o são? E se no segundo caso não existiria uma pessoa em dois corpos distintos, tal como um mesmo homem é o mesmo, vestido de duas maneiras diferentes? Nem é significativo afirmar que esta mesma e distinta consciência, nos casos acima referidos, se deva às mesmas e distintas substâncias imateriais, trazendo-a consigo para esses corpos, o que, se verdadeiro ou falso, não altera o caso, uma vez que é evidente que a identidade pessoal seria igualmente determinada pela consciência, quer esta consciência esteja agregada a alguma substância imaterial específica, quer não. Porque se admitirmos que a substância racional presente num homem tem de ser pensada como imaterial, é claro que esta coisa racional e imaterial poderá, por vezes, dissociar-se da sua consciência passada e que esta poderá ser restituída de novo, como acontece com o esquecimento dos homens em relação às suas acções passadas, e, muitas vezes, a mente recupera a memória de uma consciência passada, que tinha perdido há vinte anos. Per-

nita-se que estes ciclos de memória e de esquecimento se sucedam regularmente durante o dia e a noite e teremos duas pessoas com o mesmo espírito imaterial, tal como acontece no exemplo anterior relativo a duas pessoas com o mesmo corpo. Portanto, o eu não é determinado pela identidade ou pela diversidade da substância, da qual não pode ter a certeza, mas apenas pela identidade da consciência.

26. De facto, pode-se conceber que a substância que agora a constitui possa ter existido anteriormente em união com o mesmo ser racional, mas se se retirar a consciência essa substância não será mais a mesma ou não mais fará parte da mesma do que fará parte de qualquer outra substância. Como é evidente que no exemplo que foi dado de um membro ser cortado, não tendo mais consciência do seu calor ou do frio ou de outras sensações, não pertence mais ao eu de um homem como a outra qualquer matéria do universo. Do mesmo modo se passará em relação a qualquer substância imaterial que se encontre esvaziada dessa consciência através da qual sou eu próprio para mim próprio; se houver qualquer parte da sua existência que eu não seja capaz, através da memória, de unir com essa consciência presente, através da qual agora eu sou eu próprio, não serei mais *eu próprio*, nessa parte da existência, de que qualquer outro ser imaterial. Porque, o que quer que outra substância tenha pensado ou feito, do qual não consigo lembrar-me, e através da minha consciência realizo os meus próprios pensamentos e acções, não me pertencerá mais, isto se uma parte de mim a pensou ou a realizou, ou se tivesse sido pensada ou realizada por um qualquer outro ser imaterial, existente em qualquer outro lugar.

27. Concorro que a opinião mais provável é que esta consciência está agregada a uma substância imaterial específica e é um atributo desta última.

Mas deixe-se que os homens, de acordo com as suas diversas hipóteses, se decidam como lhes aprouver. Este ser inteligente único, consciente da felicidade ou da infelicidade, tem de admitir que existe algo que é *ele próprio*, do qual se ocupa e que gostaria de ver feliz, que este eu tem existido numa duração contínua mais do que num instante e, por isso, é possível que possa existir – como tem feito – em meses e anos vindouros, sem determinados limites a serem impostos à sua duração e pode ser o mesmo eu com a mesma consciência prolongada em direcção ao futuro. E, por isso, através desta consciência, ele apercebe-se de que é o mesmo eu que realizou esta e aquela acção há alguns anos atrás, razão por que ele acaba por ser feliz ou infeliz neste momento. Em tudo o que se relaciona com o eu – a mesma *substância* numérica não é considerada como constituindo o mesmo eu, mas a mesma *consciência* contínua, na qual várias substâncias se podem ter agrupado e, uma vez mais, separado dela e que, enquanto elas continuaram numa união vital com aquilo em que esta consciência residiu, fez parte desse mesmo eu. Portanto, qualquer parte dos nossos corpos, unidos de forma vital com o que é consciente em nós, faz parte de nós próprios; mas, se se registar a separação desta união vital através da qual essa consciência é transmitida, o que era há um momento atrás parte de nós próprios não o é neste momento mais do que uma parte do eu de um outro homem; e não é impossível que num curto espaço de tempo possa vir a ser parte de uma outra pessoa. E, assim, temos a mesma substância numérica a tornar-se parte integrante de duas pessoas diferentes, e a mesma pessoa a persistir perante a mudança das várias substâncias. Se pudéssemos imaginar um espírito completamente despido de toda a sua memória ou consciência das acções passadas, como podemos verificar nas nossas mentes, numa grande parte, e, por vezes, em todas elas, a união ou a separação dessa determinada

substância espiritual não provocaria nenhuma alteração na identidade pessoal, tal como não o faz qualquer partícula de matéria. Uma substância unida de forma vital ao ser pensante actual é uma parte desse mesmo eu que ora existe; e qualquer coisa unida ao mesmo, através da consciência de acções anteriores, também faz parte desse mesmo eu, que é o mesmo agora tal como era no passado.

28. Como a concebo, *pessoa* é o nome para este eu. Onde quer que um homem encontre o que ele denomina como ele próprio, aí, na minha opinião, um outro homem pode dizer que é a mesma pessoa. É um termo forense que adequa as acções ao seu mérito e, portanto, pertence apenas aos seres inteligentes, capazes de uma lei e da felicidade e do sofrimento. Esta personalidade estende-se para além da existência presente em direcção ao que é passado unicamente através da consciência, por ele ela é responsabilizada e acaba por ser afectada; detém e imputa a si acções passadas, baseando-se apenas no mesmo princípio e pela mesma razão com que o faz em relação às acções do presente. Tudo o que está baseado numa procura da felicidade, a inevitável acompanhante da consciência, que tem consciência do prazer e da dor, deseja que esse eu, que está consciente, seja feliz. E, por essa razão, quaisquer acções passadas que não consiga ajustar ou *adaptar* a esse eu presente através da consciência, não mais o poderão preocupar, como se tais acções nunca tivessem sido realizadas; e, para receber o prazer ou a dor, isto é, a recompensa ou o castigo, devido à responsabilidade por essas determinadas acções, é como ser feliz ou infeliz na sua primeira existência, sem qualquer demérito. Pois, imaginemos um *homem* que é punido no presente por causa de uma acção que tinha feito numa outra vida, da qual ele não podia ter, de forma alguma, consciência: qual é a diferença entre esse castigo e ter sido *criado* infeliz? E, portanto, conformato

com isto, diz-nos o apóstolo que no grande dia «sonda os rins e os corações; e retribuirei a cada um de vós segundo as suas obras». A frase será justificada pelas consciências que todas as pessoas terão, que *elas próprias*, em quaisquer corpos em que tenham aparecido, ou em quaisquer substâncias a que a consciência se ligue, são o *mesmo* que praticou essas acções e que merece esse castigo.

29. Em relação ao tratamento deste assunto, considero-me capaz de pensar que propus algumas suposições que parecerão estranhas para alguns leitores e talvez elas em si próprias assim o sejam. Contudo, podem ser perdoadas, dada a nossa ignorância sobre essa coisa pensante que existe em nós e que descrevemos como sendo *nós próprios*. Poderíamos verificar o absurdo de algumas das hipóteses que coloquei se soubéssemos o que é, ou como é que se liga com um determinado sistema de espíritos animais transitórios, ou como consegue, ou não, realizar as operações de raciocínio e de memória fora de um corpo organizado como o nosso é, e se satisfaz a Deus que nenhum desses determinados espíritos nunca se una com mais do que um determinado corpo, devendo depender da memória a correcta constituição dos seus órgãos. Mas, tomando a alma de um homem – como agora normalmente fazemos (nas trevas que dizem respeito a estas questões) – como sendo uma substância imaterial, independente da matéria e indiferente a toda ela do mesmo modo, pode não ser absurdo nenhum supor, a partir da natureza das coisas, que a mesma *alma* possa estar ligada a vários *corpos* diferentes em tempos diversos e constituir com os mesmos, durante esse tempo, um *homem*. Bem como se pode supor que uma parte do corpo de uma ovelha possa ter sido ontem uma parte do corpo de um homem, e, amanhã, nessa união, constituir uma parte importante do próprio Melibeu, bem como da sua ovelha.

30. Para concluir, qualquer que seja a substância que comece por existir, ela tem de ser necessariamente a mesma durante a sua existência; quaisquer que sejam as composições de substâncias que comecem por existir, durante a união dessas substâncias, a estrutura tem de ser a mesma; qualquer que seja o modo que inicie a sua existência, durante a existência é o mesmo, e, portanto, se a composição for de substâncias distintas e de modos diversos, mantém-se a mesma regra. Pelo que se perceberá que a dificuldade, ou a obscuridade, que se tem levantado em relação a este assunto se baseia mais em nomes mal aplicados do que em qualquer aspecto obscuro nas próprias coisas. Uma vez que o que quer que seja que forma a ideia específica à qual um nome é aplicado, se essa ideia se mantiver com firmeza a distinção entre algo que é o mesmo e o que é diverso facilmente será compreendida, e não poderá surgir qualquer dúvida acerca disso.

31. Se imaginarmos que um espírito racional é a ideia de um *homem*, é fácil saber o que é o mesmo homem, ou seja, o mesmo espírito – quer separado do corpo quer no corpo – será o *mesmo homem*. Suponhamos um espírito racional unido de forma vital a um corpo, com uma determinada estrutura das suas partes de forma a constituir um homem; enquanto esse espírito racional, com essa estrutura vital das partes, continuar num corpo transitório sucessivo e se mantiver, será o *mesmo homem*. Mas se, para alguém, a ideia de um homem não for mais do que a união vital das partes numa determinada forma, desde que essa união vital e essa forma se mantenham num todo, sem ser de outra forma senão através de uma sucessão de partículas transitórias, será o *mesmo homem*. Porque, qualquer que seja a composição através da qual a ideia complexa é feita, quando quer que a existência a torne numa coisa específica sob uma denominação, a *mesma existência continuada* preserva-o como sendo o mesmo indivíduo sob a mesma denominação.

CAPÍTULO XXVIII

De outras relações

1. Para além das já atrás mencionadas ocasiões de comparar e referir coisas umas em relação às outras, as de tempo, lugar e causalidade, existe, como já disse, uma infinidade de outras ocasiões, de que falarei adiante.

Primeiro: começarei por nomear uma ideia simples, que, sendo susceptível de ser dividida em partes e graus, oferece a oportunidade de se comparar os diversos sujeitos entre si em relação a essa ideia simples, tais como mais branco, mais doce, igual, maior, etc. Estas relações, que dependem da igualdade e do excesso da mesma ideia simples, em diversos sujeitos, podem ser designadas, se assim se desejar, de *proporcionais*. É de tal modo evidente que estas tratam apenas daquelas ideias simples recebidas da sensação e da reflexão, que não considero necessário acrescentar algo que o prove.

2. Segundo: outra ocasião para se comparar as coisas entre si, ou para se considerar uma coisa de forma a incluir nessa consideração uma outra, é a circunstância da sua origem ou início, a qual, como não se altera, faz com que essas relações dependentes durem tanto tempo quanto os sujeitos a que pertencem, tais como pai e filho, irmãos, primos em primeiro grau, cujas relações se baseiam em laços de sangue e naquilo que partilham em diversos graus: compatriotas, isto é, aqueles que nasceram no mesmo país ou pedaço de terra. A estas eu chamo *relações naturais*: a partir destas pode-

mos observar que a humanidade adaptou as suas noções e palavras ao uso comum, e não à verdade e extensão das coisas. Pois é verdade que, na realidade, a relação é a mesma entre o que gera e o que é gerado em todas as raças animais, assim como nos homens. Contudo, não é usual dizer-se que este touro é o avô daquele bezerro ou que dois pombos são primos em primeiro grau. É muito conveniente que estas relações sejam observadas e demarcadas na humanidade através de nomes distintivos, uma vez que surgem ocasiões, tanto na lei como noutras comunicações, para mencionar e designar os homens a partir destas relações: daqui surgem também as obrigações de diversos deveres entre os homens: enquanto, em relação aos animais irracionais, sentindo os homens pouca ou nenhuma necessidade de se preocuparem com estas relações, não se julgam aptos a atribuir-lhes nomes distintos e peculiares. Isto, a propósito, pode-nos fornecer alguma luz em relação ao estado e desenvolvimento das línguas, as quais, servindo somente as exigências da comunicação, são proporcionais às noções que os homens possuem e às trocas de pensamentos familiares entre eles, e não à realidade ou à extensão das coisas, nem às relações que se podem estabelecer entre elas, nem às diferentes considerações abstractas que possam surgir acerca das mesmas. Se os homens não possuísem noções filosóficas, não teriam termos para as exprimirem, e não admira que não tenham criado nomes para aquelas coisas acerca das quais não discursam. A partir daqui é fácil imaginar a razão por que, em alguns países, só se possui um nome para um cavalo, e noutros, onde são mais cuidadosos em relação ao *pedigree* dos seus cavalos do que em relação ao seu próprio, se possuem não só nomes para determinados cavalos mas também para as diferentes relações de parentesco entre eles.

3. Terceiro: muitas vezes o ponto de partida para se considerar as coisas entre si é um acto que surge a partir de

um direito moral, de um poder, ou de uma obrigação para fazer algo. Assim, um general é alguém que tem poder para comandar um exército, e um exército sob o poder de um general é um conjunto de homens armados que são obrigados a obedecer a um homem. Um cidadão, ou um burguês, é alguém que tem o direito a certos privilégios neste ou naquele lugar. Tudo isto que depende da vontade dos homens, ou do acordo da sociedade, eu designo de relações *instituídas*, ou *voluntárias*, e podem ser diferenciadas das naturais, uma vez que a maioria, se não todas, pode ser alterada e retirada às pessoas às quais às vezes pertenceram, sem que nenhuma das substâncias, assim relacionadas, tivesse sido destruída. Ora, embora todas estas relações sejam recíprocas, assim como as restantes, e contenham em si a referência a duas coisas, e porque geralmente uma das duas coisas exige um nome relativo que inclua essa relação, os homens não costumam reparar nessa coisa e a relação é muitas vezes ignorada: ou seja, patrono e dependente facilmente são considerados relações, mas polícia e ditador não são assim tão facilmente relacionados à primeira vista, uma vez que não existe um nome específico para aqueles que estão sob o comando de um ditador ou de um polícia e que exprima uma relação com qualquer um deles, apesar de ser óbvio que ambos possuem um certo poder sobre os outros que os relaciona com eles, assim como um patrono se relaciona com o que lhe é dependente ou um general com o seu exército.

4. Quarto: existe um outro tipo de relação, que é a conformidade ou a inconformidade das *ações voluntárias* dos homens em relação a uma *regra* a que se referem e pela qual são julgadas, e que pode ser designada de *relação moral*, sendo esta a que denomina as nossas ações morais, bem merecendo, por isso, ser examinada; esta é uma parte do conhecimento em que se tem de ser o mais cuidadoso pos-

sível em relação à determinação de ideias e em relação à qual se tem de evitar, o mais possível, a obscuridade e a confusão. As acções humanas, quando com os seus diversos fins, objectos, modos, e circunstâncias tomam a forma de ideias complexas distintas, constituem, como foi demonstrado, muitos *modos mistos*, de que uma grande parte possui nomes a eles anexados. Assim, supondo-se que a gratidão é uma predisposição para reconhecer e retribuir uma gentileza; a poligamia, o acto de ter mais do que uma mulher ao mesmo tempo – quando assim criamos estas ideias nas nossas mentes, temos aí tantas ideias determinadas quantos modos mistos. Mas não é somente isto a que se referem as nossas acções: não é suficiente possuir ideias determinadas acerca das mesmas e saber que nomes pertencem a esta ou àquela combinação de ideias. Possuímos uma preocupação mais profunda e maior, que é a de saber se tais acções, assim concebidas, são moralmente boas ou más.

5. O bem e o mal, como foi demonstrado (Livro II, cap. XX, § 2, e cap. XXI, § 43), nada mais são do que prazer e dor, ou aquilo que nos proporciona ou que produz em nós prazer ou dor. O *bem e o mal morais* são, assim, apenas a *conformidade ou a inconformidade das nossas acções voluntárias em relação a uma lei, pela qual o bem ou o mal nos são traçados, a partir da vontade e do poder do legislador*. Esse bem e mal, prazer ou dor, atendendo ao nosso cumprimento ou quebra do decreto do legislador, é o que chamamos *recompensa e castigo*.

6. Destas regras ou leis morais, a que os homens geralmente se referem e pelas quais julgam da rectidão ou da prevaricação das suas acções, parecem existir *três tipos*, cada um com as suas imposições ou recompensas e castigos. Tal como parece inútil conceber uma regra em relação às acções livres dos homens sem lhes anexar alguma imposição de bem ou de mal em relação à determinação da sua vontade,

temos, sempre que concebemos uma lei, de conceber uma recompensa ou castigo a ela anexado. Seria inútil para um ser inteligente determinar uma regra para as acções de outrem se não tivesse o poder de recompensar a obediência e de castigar o desvio em relação a essa regra, a partir de um bem ou de um mal, que não é um produto natural e consequência da acção em si. Isto porque, sendo uma conformação ou um desvio natural, surgiria por si só, mesmo sem uma lei. Esta, se não me engano, é a verdadeira natureza de todas as leis, assim convenientemente designadas.

7. As leis pelas quais os homens regulam geralmente as suas acções e julgam da rectidão ou prevaricação das mesmas, parecem-me ser estas três: — 1. A *lei divina*. 2. A *lei civil*. 3. A lei da *opinião* ou *reputação*, se assim a posso chamar. Pela relação que estabelecem com a primeira, os homens julgam se as suas acções são pecados ou deveres; pela segunda, se são crimes ou não; e pela terceira, se são virtudes ou vícios.

8. A primeira é a *lei divina*, a qual Deus estabeleceu para as acções dos homens — quer promulgadas pela luz da natureza, quer pela voz da revelação. Ninguém é tão irracional ao ponto de negar que Deus forneceu uma regra pela qual os homens se devem governar. Ele tem o direito de o fazer; nós somos as suas criaturas. Ele tem a bondade e a sabedoria para guiar as nossas acções para o que é melhor, e tem o poder de fazer cumprir através de recompensas e castigos com peso infinito numa outra vida, uma vez que estamos sempre nas Suas mãos. Este é o único critério verdadeiro da rectidão moral e, ao compararem as suas acções a esta lei, os homens julgam acerca do bem ou do mal moral das mesmas; ou seja, se são deveres ou pecados provavelmente lhes trarão a felicidade ou a infelicidade proveniente das mãos do TODO-PODEROSO.

9. A segunda, a *lei civil* – a regra estabelecida pela comunidade para as acções dos seus membros –, é outra regra pela qual os homens regulam as suas acções e julgam se as mesmas são criminosas ou não. Ninguém ignora esta lei. As recompensas e os castigos que lhe permitem impor-se estão bem à vista e adequados ao poder que os elabora, que é a força da comunidade, empenhada em proteger as vidas, as liberdades e os bens daqueles que vivem de acordo com as suas leis, e tendo o poder de tirar a vida, a liberdade e os bens àqueles que desobedecem; e este é o castigo resultante das ofensas à lei civil.

10. A terceira, é a *lei da opinião ou da reputação*. A virtude e o vício são nomes que em todo o lado se supõe pretenderem referir-se a acções na sua própria natureza correctas ou erradas, e na medida em que assim forem aplicadas são coincidentes com a lei divina acima mencionada. Contudo, apesar do que é pretendido, é visível que estes nomes, virtude e vício, nas diversas especificidades da sua aplicação pelas diversas nações e sociedades humanas em todo o mundo, são atribuídos somente àquelas acções que em cada país e sociedade são respeitáveis ou condenáveis. Não é de estranhar que os homens em todos os lugares atribuam o nome de virtude àquelas acções que entre eles são consideradas louváveis, e que chamem de vício às que consideram censuráveis; pois, de outra forma, estes homens estariam a condenar-se a si próprios se pensassem bem tudo aquilo a que não atribuem qualquer louvor e deixassem passar impune tudo aquilo que consideram errado. Assim, a medida do que é em todo o mundo designado e considerado como virtude e vício é a aprovação ou a aversão, o louvor ou a censura, que, através de um consenso secreto e tácito, se estabelece nas diversas sociedades, tribos, e clubes de homens de todo o mundo; de onde, diferentes acções encontram a aprovação ou o descrédito de acordo com o

juízo, máximas e costumes desse lugar; pois, embora os homens se unam em sociedades políticas, delegam no público a força de todo o seu poder, de modo a que não a podem aplicar contra qualquer concidadão para além do que a lei do seu país o permite; todavia, mantêm, ainda, o poder de julgar bem ou mal, de aprovar ou desaprovar as acções daqueles com quem vivem e com quem conversam, e a partir desta aprovação e desaprovação estabelecem entre eles o que irão designar como virtude e vício.

11. Que essa é a medida comum da virtude e do vício, achará qualquer um que considere que, apesar de se considerar vício num país o que noutro é visto como virtude, ou pelo menos como não vício, em todo o mundo a virtude e o louvor, o vício e a censura estão sempre associados. A virtude é em todo o lado aquilo que é louvável, e nada mais do que aquilo que tem a estima do público é considerado virtude. A virtude e o louvor estão de tal forma unidos que frequentemente são designados somente por um nome. *Sunt sua præmia laudi*, diz Virgílio, e, do mesmo modo, Cícero, *Nihil habet natura præstantius, quam honestatem, quam laudem, quam dignitatem, quam decus*; o que ele nos diz são tudo nomes para a mesma coisa. Esta é a linguagem dos filósofos pagãos, que muito bem entendiam em que consistiam as suas noções de virtude e de vício. E, apesar de – talvez devido aos diferentes temperamentos, educação, costumes, máximas ou interesses dos diferentes tipos de homens – ter acontecido que o que era considerado louvável num lugar não ter escapado à censura num outro, e, assim, em sociedades diferentes as virtudes e os vícios terem mudado, no que diz respeito ao essencial, virtude e vício foram mantidos na sua maior parte os mesmos em todo o lado. Isto porque nada é mais natural do que encorajar com estima e reputação aquilo em que todos encontram vantagens e censurar e desaprovar o contrário;

assim, não é de admirar que a estima e o descrédito, a virtude e o vício possam, em grande medida, corresponder em todos os lugares à regra inquestionável do que está correcto e errado, regra estabelecida pela lei de Deus. Nada mais existe que garanta e promova assim tão segura e visivelmente o bem geral de toda a humanidade neste mundo do que a obediência às leis por Ele impostas, e nada mais origina tantos enganos e confusão do que a desobediência às mesmas. Desse modo, os homens, sem renunciarem completamente a todo o bom senso e à razão, e olhando o próprio interesse ao qual são sempre verdadeiros, não poderiam enganar-se tão completamente ao ponto de colocarem o louvor ou a censura do lado que não merece. Ou melhor, mesmo aqueles homens que fizeram o contrário, que falharam em atribuir a sua aprovação correctamente, poucos foram tão depravados ao ponto de não condenar, pelo menos nos outros, os erros de que eles próprios eram culpados, uma vez que, mesmo na corrupção das maneiras, os limites reais da lei da natureza, que deveria ser a regra da virtude e do vício, foram de facto os preferidos. De tal modo que mesmo as exortações de professores inspirados não temeram em apelar à reputação comum: «Tudo o que é amável, tudo o que é de boa fama, tudo o que é virtuoso e louvável, etc.» (*Fil. IV 8.*)

12. Se alguém pensa que me esqueci da minha própria noção de lei, quando vejo na lei, a partir da qual os homens julgam da virtude e do vício, nada mais do que um consenso de alguns homens, que não possuem a autoridade suficiente para fazer uma lei, mas que desejam aquilo que é essencial a uma lei, o poder de a executar, penso poder dizer que aquele que considera que o louvor e o descrédito não são motivos suficientes para os homens se acomodarem às opiniões e às regras daqueles com quem convivem não mostra grande conhecimento da história da

humanidade: descobriremos que a maior parte se governa principalmente, se não somente, por esta *lei de costumes* e, assim, faz aquilo que a mantenha de bem com os seus semelhantes e dá pouca atenção às leis de Deus ou aos magistrados. Muitos, ou melhor, a maioria não reflecte seriamente sobre as sanções resultantes da desobediência às leis de Deus, e entre aqueles que o fazem, muitos, enquanto desobedecem à lei, têm em mente reconciliações futuras e pensam fazer as pazes em relação a tais desobediências. E no que diz respeito aos castigos derivados das leis da comunidade, encantam-se frequentemente com as promessas de impunidade. Mas nenhum homem escapa ao castigo da censura e do descrédito quando vai contra os costumes e opiniões daqueles com quem convive e aos quais se subjugua. Não existe um homem em dez mil que seja suficientemente duro e insensível para suportar o descrédito e a condenação constantes do próprio grupo. Aquele que consegue viver em desgraça e repúdio constantes perante a sua própria sociedade tem de ser de uma constituição pouco comum e estranha. Muitos homens já procuraram a solidão e reconciliaram-se com ela, mas ninguém que tenha um mínimo de inteligência e de senso consegue viver numa sociedade debaixo do repúdio e das más opiniões dos seus familiares e daqueles com quem convive. Este é um fardo demasiado pesado para o sofrimento humano: e aquele que sente prazer no convívio e que, contudo, é insensível ao desprezo e à vergonha da parte dos seus companheiros, deve ser feito de contradições irreconciliáveis.

13. Estas três, então – a primeira, a lei de Deus, a segunda, a lei das sociedades políticas, e a terceira, a lei dos costumes, ou da censura privada –, são aquelas leis com as quais os homens frequentemente comparam as suas acções, e é de acordo com a conformidade a uma destas leis que eles

tomam as suas medidas, quando julgam da sua própria rectidão moral e designam as suas acções como boas ou más.

14. Qualquer que seja a regra pela qual, como uma pedra-de-toque, examinamos as nossas acções voluntárias e testamos a sua virtude e as designamos de acordo com esta, tais designações são, como sempre foram, a marca do valor que lhes atribuímos: mesmo se, afirmo, retirarmos essa regra dos costumes do país, ou da vontade do legislador, a mente é facilmente capaz de observar a ligação que qualquer acção tem em relação à mesma e de julgar se a acção concorda ou discorda com essa regra; e, assim, possui a noção de bem ou de mal moral, que é a conformidade ou a não conformidade de uma acção em relação a essa regra; e esta é, assim, muitas vezes designada de rectidão moral. Não sendo esta regra mais do que uma série de ideias simples, a conformidade em relação a ela é somente um ordenamento da acção de modo a que as ideias simples que lhe pertencem possam corresponder àquelas que a lei exige. Deste modo, observamos como os seres e as noções morais são formados a partir destas ideias simples que recebemos da sensação ou da reflexão e terminam nelas. Por exemplo, consideremos a ideia complexa que designamos pela palavra *assassinio*, e quando a considerarmos separadamente, e examinarmos todas as suas especificidades, descobriremos que estas se resumem a uma série de ideias simples que derivam da reflexão ou da sensação, a saber: – Em primeiro lugar, da *reflexão* sobre as operações das nossas mentes, chegamos às ideias de vontade, de consideração, de intenção, de malícia, ou de desejar mal a outrem; e também de vida, ou de percepção, e de movimento próprio. Em segundo lugar, da *sensação* obtemos uma série dessas ideias simples sensíveis que podem ser encontradas num homem e de algumas acções a partir das quais damos um fim à percepção e ao movimento no homem; todas estas ideias sim-

ples estão contidas na palavra assassinio. A partir desta série de ideias, que fui buscar de modo a estarem de acordo ou em desacordo com a estima do país em que fui criado e que são consideradas pela maioria dos homens deste país como merecedoras de louvor ou de censura, eu designo a acção de virtuosa ou de imoral: se tenho a vontade de um Legislador Supremo invisível na elaboração da minha regra, logo, tal como supus em relação à acção ordenada ou proibida por Deus, designo essa acção de bem ou de mal, de pecado ou de dever; e se a comparo à lei civil, a regra elaborada pelo poder legislativo do país designo-a de legal ou de ilegal, de crime ou de não crime. Assim, seja de onde for que obtemos a regra para as acções morais, ou qualquer que seja o padrão a partir do qual formamos nas nossas mentes as ideias de virtudes ou de vícios, elas consistem apenas por [e são formadas de] séries de ideias simples, que recebemos originalmente dos sentidos ou da reflexão, e a sua rectidão ou obliquidade resume-se à concordância ou discordância com esses padrões prescritos por alguma lei.

15. Para concebermos correctamente as acções morais, temos que as entender segundo esta dupla consideração. Em primeiro lugar, como elas são em si mesmas, cada uma sendo constituída por uma série de ideias simples. Deste modo, a embriaguez ou a mentira significa, cada uma, uma série de ideias simples, que designo de modos mistos: e, neste sentido, elas são tanto ideias *positivas absolutas* como o são o beber de um cavalo ou o falar de um papagaio. Em segundo lugar, as nossas acções são consideradas como boas, más, ou indiferentes; e, no que diz respeito a isto, elas são *relativas*, isto é, a sua conformidade, ou discordância, em relação a uma regra é que as torna regulares ou irregulares, boas ou más; e, assim, enquanto forem comparadas com uma regra, e a partir desta designadas, elas surgem sob

uma relação. Desse modo, o desafio e a luta com um homem, como é um certo modo positivo, ou um tipo específico de acção que se distingue das demais, é designado como um *duelo*, o qual, quando considerado em relação à lei de Deus, merece o nome de pecado; em relação à lei dos costumes, em alguns países, merece o nome de valor e de virtude, e em relação às leis municipais de alguns governos o de crime capital. Neste caso, quando o modo positivo tem um nome e em relação a uma lei tem um outro, a distinção é facilmente observável, tal como em relação às substâncias nas quais um nome, por exemplo *homem*, é usado para designar a coisa, e um outro, como o de *pai*, para significar a relação.

16. Mas porque frequentemente a ideia positiva da acção e a sua relação moral são reunidas sob um só nome, e a mesma palavra é usada para exprimir o modo ou a acção e a sua rectidão moral, ou obliquidade, a relação em si é, consequentemente, ignorada, e muitas vezes não se faz a distinção entre a ideia positiva da acção e a relação que tem com a lei. Por causa desta confusão de reunir num só nome estas duas considerações distintas, aqueles que se rendem facilmente às impressões dos sons, e estão prontos, como consequência, a aceitar os nomes pelas coisas, são muitas vezes induzidos em erro na avaliação das acções. Assim, o tirar algo a um outro, sem o seu conhecimento ou permissão, é adequadamente designado como *roubo*; mas esse nome, visto ser geralmente aceite para significar a perversidade moral da acção e para denotar a sua contrariedade em relação à lei, os homens estão prontos a condená-lo e a condenar tudo o que for designado como roubo, como sendo uma acção má, que transgride a regra do que está correcto. E, contudo, o tirar específico de uma espada a um louco para evitar que faça o mal, apesar de ser correctamente denominado como roubo e de ter o nome

de tal modo misto, quando comparado com a lei de Deus, e considerado em relação a essa regra suprema, não é nenhum pecado ou transgressão, não obstante o nome roubo geralmente possuir tal sugestão.

17. E muito mais se poderia dizer sobre a relação das acções humanas com a lei, a qual, por isso, designo de *relações morais*.

Seria necessário um volume inteiro para percorrer todos os tipos de *relações*; daí que não se espere que aqui as mencione todas. É suficiente para o nosso presente objectivo mostrar a partir destas quais são as ideias que possuímos acerca desta consideração abrangente designada de *relação*. Esta é tão variada e as ocasiões são tantas (tantas quantas podem haver para comparar as coisas entre si), que não é muito fácil reduzi-la a regras ou a determinado número de pontos. Penso que aqueles que mencionei são alguns dos mais consideráveis e servem para vermos de onde obtemos as nossas ideias das relações e em que se baseiam. Mas antes de encerrar este assunto, permitam-me que, a partir do que foi dito, eu registre:

18. Primeiro, que é evidente que todas as relações terminam e que são formadas, em última análise, a partir dessas ideias simples que recebemos da sensação ou da reflexão, de tal modo que tudo que temos nos nossos pensamentos (se pensamos em algo ou se temos algum propósito) ou aquilo que significam para os outros quando usamos palavras que representam relações, não é mais do que algumas ideias simples, ou séries de ideias simples, comparadas entre si. Isto é de tal forma manifesto naquele tipo chamado proporcional, que nada mais pode ser, visto que quando um homem afirma «o mel é mais doce do que a cera» é evidente que os seus pensamentos nesta relação terminam

nesta ideia simples: doçura. O mesmo é verdade em relação a todo o resto; mesmo quando as relações são compostas ou decompostas, as ideias simples que as formam são, provavelmente, muitas vezes ignoradas: por exemplo, quando a palavra *pai* é mencionada, em primeiro lugar refere-se àquela espécie específica, ou ideia colectiva, significada pela palavra *homem*; em segundo lugar, refere-se a essas ideias simples significadas pela palavra *geração*, e, em terceiro lugar, refere-se aos seus efeitos e a todas as ideias simples significadas pela palavra *filho*. Também a palavra *amigo*, significando um homem que ama e está pronto a fazer o bem a um outro, é formada pelas seguintes ideias: primeiro, por todas as ideias simples contidas na palavra *homem*, ou ser inteligente; segundo, pela ideia de amor; terceiro, pela ideia de prontidão ou disposição; quarto, pela ideia de acção, que é um qualquer tipo de pensamento ou movimento; quinto, pela ideia de bem, que significa tudo o que contribua para a sua felicidade, e que se resume, finalmente, quando examinada, a determinadas ideias simples, das quais a palavra *bem*, em geral, significa todas as outras; mas, quando separada completamente de todas as ideias simples, nada significa. E, assim, todas as palavras morais resumem-se, em última análise, apesar de uma forma mais distanciada, a uma série de ideias simples: a significação imediata das palavras relativas, que tem a ver muitas vezes com outras relações supostamente conhecidas, se ligadas umas às outras, resumem-se ainda a ideias simples.

19. Segundo, no que concerne às relações, temos, a maior parte das vezes, se não sempre, uma noção muito clara *da relação*, tal como temos *dessas ideias simples em que se baseiam*: o acordo ou o desacordo, de que depende a relação, são coisas das quais possuímos ideias tão claras como das demais; não é mais do que a distinção das ideias simples, ou dos graus entre si, sem a qual não seria possível possuímos

qualquer tipo de conhecimento, uma vez que, se eu tenho uma ideia clara de doçura, de claridade, ou de extensão, possuo igualmente uma ideia clara de igual, ou de maior, ou de menor em relação a cada uma delas. Se eu sei o que é para um homem ter nascido de uma mulher, ou seja, sei o que é para um outro homem ter nascido da mesma mulher, Semprônia, e tenho uma noção tão clara, se não mais ainda, dos irmãos como dos nascimentos. Porque se acredito que Semprônia desenterrou Tito do canteiro de salsa (como costumavam contar às crianças) e, assim, se tornou sua mãe e, depois, da mesma forma, desenterrou Caio do canteiro de salsa, possuo uma noção tão clara da relação entre os irmãos como se possuísse toda a habilidade de uma parteira: a noção de que a mesma mulher contribuiu igualmente, como mãe, para os seus nascimentos (apesar de não saber ou de estar enganado acerca do modo como o fez), é a base em que estabeleço a relação; e deixai-os pensar o que quiserem se concordaram com estas circunstâncias de nascimento. É suficiente compará-los a partir da descendência da mesma pessoa, sem saber as circunstâncias particulares da mesma, para eu estabelecer a noção de que eles têm, ou não, entre si a relação de irmãos. Mas apesar de as ideias de *relações particulares* poderem ser tão claras e distintas quanto as de modos mistos nas mentes daqueles que as considerarem devidamente, e mais determinadas do que as de substâncias, os nomes referentes à relação são, contudo, tão dúbios e de significado tão incerto como os que se referem às substâncias ou aos modos mistos, e muito mais do que os das ideias simples. Sendo as palavras relativas as marcas desta comparação, que é feita somente pelos pensamentos dos homens e que é uma ideia existente apenas nas mentes dos mesmos, estes aplicam-nas frequentemente às diferentes comparações entre as coisas, de acordo com as suas próprias imaginações; o que nem sempre corresponde às dos outros, usando o mesmo nome.

20. Terceiro, relativamente a estas que designo como *relações morais*, possuo uma verdadeira noção de relação ao comparar a acção com a regra, independentemente de a regra ser verdadeira ou falsa. Visto que se eu medir qualquer coisa em jardas, sei se essa coisa que medi é mais comprida ou mais curta que a jarda que usei, apesar de a jarda utilizada talvez não corresponder exactamente ao padrão – o que é sem dúvida outro assunto – porque, não obstante a regra estar errada e de eu me ter enganado, o acordo ou o desacordo observado naquilo com que a comparei faz-me perceber a relação. Embora tenha procedido à medição com uma regra errada, irei ajuizar erradamente acerca da sua rectidão moral, uma vez que o fiz a partir de uma coisa que não é a verdadeira regra: contudo, não estou enganado no que diz respeito à relação que essa acção possui com aquela regra com que a comparei, que é o acordo ou o desacordo.

CAPÍTULO XXIX

Das ideias claras e obscuras, distintas e confusas

1. Tendo mostrado a origem das nossas ideias e dado uma perspectiva dos seus diferentes tipos; tendo considerado a diferença entre ideias simples e complexas, e observado como as complexas se dividem nessas ideias de modos, substâncias e relações – tudo isto feito por todos os que estão familiarizados com o progresso da mente, no que concerne a sua apreensão e conhecimento das coisas –, poder-se-á talvez pensar que me ocupei demasiado com o exame das *ideias*. Devo, contudo, pedir que me seja permitido fazer mais algumas considerações acerca das mesmas.

A primeira é que algumas são *claras* e outras *obscuras*; umas são *distintas* e outras *confusas*.

2. Sendo a percepção da mente mais bem explicada por palavras que se relacionam com a visão, entenderemos melhor o que se pretende dizer com ideias *claras* e *obscuras* se reflectirmos sobre o que designamos como claro e obscuro no que respeita aos objectos captados pela visão. Se a luz é aquilo que nos revela os objectos, damos o nome de *obscuro* ao que não está colocado debaixo de luz suficiente de modo a que se possam observar todos os seus pormenores de forma e de cor, que lhe são característicos e que seriam discerníveis, sob uma luz melhor. Do mesmo modo, as nossas ideias simples são claras quando elas são de tal forma que os objectos em si, de onde eles foram retira-

dos, as apresentaram ou podem apresentar numa sensação ou percepção bem ordenada. São ideias claras enquanto a memória as retiver como tal e lhe for possível apresentá-las à mente sempre que se proporcionar uma ocasião. Estas ideias tornam-se obscuras quando perdem algo da precisão original ou quando tiverem perdido alguma da sua frescura inicial e se tenham, desse modo, esvanecido ou embaciado com o tempo. As ideias complexas, visto serem formadas a partir de ideias simples, são claras quando as ideias que entram na sua composição são claras e quando o número e a ordem dessas ideias simples, isto é, os ingredientes para qualquer ideia complexa, é determinado e certo.

3. As causas para a obscuridade nas ideias simples parece resultar de órgãos enfraquecidos; de impressões muito vagas e passageiras causadas pelos objectos; ou de uma fraqueza da memória que se torna incapaz de as reter tal como as recebeu. Regressemos ao exemplo dos objectos visíveis para nos ajudar a compreender este assunto. Se os órgãos, ou faculdades de percepção, forem como a cera que, se estiver demasiado endurecida pelo frio, não receberá a impressão do timbre vinda do impulso habitual para o imprimir; ou como a cera que, numa consistência demasiado mole, não consegue reter o timbre quando bem aplicado; ou, ainda, como a cera que, estando embora numa consistência adequada, se o timbre não lhe for aplicado com força suficiente não reterá dele uma impressão clara — em todos estes casos, a impressão deixada pelo timbre será obscura. Suponho que este assunto não necessita de mais exemplificações para se tornar mais simples.

4. Tal como uma ideia clara é aquela da qual a mente possui uma percepção global e evidente, igual à que recebe de um objecto exterior que opera ao nível de um órgão que esteja em boas condições, assim também uma ideia *distinta*

surge quando a mente se apercebe de uma diferença que a distingue das demais; e uma ideia *confusa* é aquela que não se consegue distinguir de uma outra da qual deveria ser diferente.

5. Se nenhuma ideia fosse confusa, se fosse suficientemente distinta de uma outra da qual deveria ser diferente, seria difícil, imagino, encontrar, onde quer que fosse, uma ideia confusa. Pois, independentemente do que é uma ideia, esta não pode ser outra coisa senão aquilo que a mente apreende, e essa percepção é suficiente para a distinguir das demais, que não podem ser outra coisa, isto é, diferentes, sem terem sido percebidas desse modo. Assim, nenhuma ideia pode ser indistinta de uma outra da qual deveria ser diferente, a não ser que sejamos nós a torná-la diferente dela própria, uma vez que em relação às outras é evidentemente diferente.

6. Para eliminar esta dificuldade e para nos ajudar a perceber correctamente o que é que origina esta confusão que muitas vezes é imputada às ideias, temos de considerar que as coisas que se organizam sob nomes distintos são, crê-se, suficientemente diferentes para poderem ser distinguidas, de tal modo que cada tipo de ideias é marcado por um nome específico e em diferentes ocasiões é objecto de discussão. Não há nada mais óbvio que a maioria dos nomes diferentes representarem coisas diferentes. Qualquer ideia que um homem possua, se for visível o que ela representa, e sendo ela distinta de todas menos de si própria; o que a torna confusa é o facto de poder ser designada por um outro nome para além daquele que a exprime; e quando é ignorada a diferença que torna as coisas distintas (e as ordena sob esses dois nomes distintos), isso faz com que algumas delas pertençam a um desses dois nomes e outras ao outro, perdendo-se, assim, a distinção que se pretendia que perdurasse a partir desses dois nomes.

7. Suponho que os erros que, de um modo geral, originam esta confusão são basicamente os seguintes:

Primeiro: quando uma ideia complexa (pois são as ideias complexas as que estão mais sujeitas a esta confusão) é constituída por um número demasiado pequeno de ideias simples e somente essas que são comuns a outras coisas; daí que as diferenças, que fazem com que essa ideia mereça um nome diferente, sejam ignoradas. Assim, aquele que possui uma ideia constituída pelas mais simples de um animal com manchas, possui uma ideia muito confusa de um leopardo, que não está suficientemente dissociada da ideia de um lince ou da ideia de qualquer outro animal que possua manchas. Deste modo, essa ideia, apesar de possuir o nome específico de leopardo, não se distingue daquelas designadas pelos nomes de lince ou de pantera, e tanto pode surgir sob o nome de lince como sob a designação de leopardo. Deixo ao encargo de outros examinar até que ponto o hábito de definir os nomes em termos gerais ajuda a tornar as ideias expressas por esses nomes confusas e indeterminadas. Isto é evidente, uma vez que as ideias confusas tornam o uso das palavras incerto e retiram todo o benefício ao uso de nomes distintos. Quando as ideias, em relação às quais usamos nomes diferentes, não possuem uma diferença que justifique o uso de nomes distintos e não podem, em conformidade, ser distinguidas pelos nomes, estas são de facto ideias confusas.

8. Segundo: outro erro que torna as nossas ideias confusas surge quando as particularidades que formam uma ideia, apesar de serem em número suficiente, estão de tal modo misturadas que não se consegue discernir se pertencem ao nome que lhes foi atribuído ou a outro nome qualquer. Não existe nada mais adequado que nos faça perceber esta confusão do que imaginarmos uma série de quadros que são geralmente apresentados como peças de

arte surpreendentes, cujas cores, à medida que são aplicadas na mesa pelo lápis, marcam uma série de figuras estranhas e pouco comuns e que não possuem, no modo como estão posicionadas, uma ordem discernível. Este desenho, feito de partes sem simetria ou ordem, não é em si mesmo uma coisa confusa, tal como o não é um quadro representando um céu nublado, o qual, apesar de não possuir uma ordem de cores ou de figuras, não é considerado por ninguém como um quadro confuso. Mas, então, se não é a falta de simetria, o que é que leva as pessoas a considerá-lo confuso? Como é evidente, não é essa falta de simetria, uma vez que um outro desenho feito à imagem deste não poderia ser considerado confuso. Respondo que o que faz com que as pessoas o considerem confuso é o facto de o aplicarem a um nome ao qual não pertence claramente: ou seja, quando se diz que é o retrato de um homem, ou de César, qualquer um que raciocine considerá-lo-á confuso, uma vez que, naquele estado, não é claro pertencer ao nome homem, ou a César, ou a outro nome qualquer, como babuíno ou Pompeia; nomes que supostamente representam coisas diferentes das significadas pelos nomes homem ou César. Mas quando um espelho cilíndrico, colocado correctamente, tiver reduzido aquelas linhas irregulares da mesa e as tiver colocado na sua ordem e proporção respectivas, a confusão deixa, então, de existir e o olho consegue ver agora que o quadro representa um homem ou César, isto é, que pertence àqueles nomes e que se distingue suficientemente bem de um babuíno ou de Pompeia, das ideias significadas por esses nomes. O mesmo se passa com as nossas ideias, que são como se fossem as imagens de coisas. Nenhum destes desenhos mentais, independentemente do modo como as partes se combinam, pode ser designado como confuso (uma vez que são suficientemente discerníveis deste modo) a não ser que seja considerado como pertencente a um nome comum ao qual não é mais claro per-

tencer do que se pertencesse a um outro nome com uma significação reconhecidamente diferente.

9. Terceiro: um outro defeito que geralmente atribui o adjectivo confuso às nossas ideias surge quando qualquer uma delas é incerta e indeterminada. Assim, observamos homens que, sem esperarem para utilizar as palavras comuns da sua língua até que tenham aprendido o seu significado concreto, mudam a ideia representada por este ou aquele termo quase tantas vezes quantas o usam. Aquele que faz isto devido à incerteza relativamente ao que deve colocar de lado ou incluir na sua ideia de *igreja*, ou de *idolatria*, todas as vezes que pensar numa delas e não estiver seguro em relação à combinação precisa das ideias que a forma, considera-se como possuidor de uma ideia confusa de idolatria ou de igreja; embora isto se passe por uma razão idêntica à anterior, ou seja, porque uma ideia mutável (se a pudermos considerar como uma só ideia), não pode pertencer mais a um nome do que a outro, perdendo, assim, a distinção que caracteriza os nomes distintos.

10. A partir do que foi dito, podemos observar até que ponto os *nomes* — considerados como sinais estáveis das coisas que através da diferença que representam mantêm as coisas distintas que, por natureza, são diferentes — suscitam a ocasião de se designar as ideias de distintas ou de confusas a partir da referência secreta e não observável que a mente faz das ideias em relação a esses nomes. Isto provavelmente tornar-se-á mais claro depois de lerem e considerarem o que digo sobre as palavras no terceiro Livro. Mas será difícil dizer o que é uma ideia confusa sem termos em conta essa relação das ideias com os nomes distintos, como sinais de coisas distintas. E assim, quando um homem designa, através de um nome qualquer, uma série de coisas, ou uma coisa em particular distinta de todas as outras, a ideia com-

plexa que ele anexa a esse nome é tanto mais distinta quanto mais específicas forem as ideias que a formam e quanto maiores e mais determinados forem os números e a ordem que a constituem. Por isso, quantas mais ideias o nome tenha associadas, tantas mais diferenças perceptíveis terá, a partir das quais se manterá separado e distinto de todas as ideias pertencentes a outros nomes, e, assim, toda a confusão será evitada.

11. A confusão que dificulta a separação de duas coisas que deveriam estar separadas está relacionada com duas coisas que, por sua vez, também se relacionam. Assim, sempre que suspeitarmos que uma ideia é confusa, temos de examinar com que é que essa ideia está em perigo de ser confundida ou qual é a ideia que não é facilmente separada dessa; encontrar-se-á sempre uma ideia pertencente a um outro nome e que, portanto, deverá ser uma coisa diferente, mas da qual ainda não se distingue bem, quer porque é o mesmo que a outra, quer porque fazem parte da mesma coisa, ou, pelo menos, porque é designada adequadamente pelo mesmo nome que designa a outra. Assim, não se mantém a diferença em relação à outra ideia que os nomes diferentes implicam.

12. Penso ser esta a confusão relativa às ideias, que traz em si ainda uma referência secreta a nomes. Pelo menos, se existir outro tipo de confusão de ideias, este é o que mais desordena os pensamentos e discursos dos homens: são estas ideias, designadas por nomes, que os homens usam normalmente para pensar e sempre aquelas sobre as quais conversam com os outros. Assim, onde houver duas ideias diferentes, designadas por dois nomes distintos, que não sejam tão distintas uma da outra quanto os sons que as representam, haverá sempre confusão, e quando as ideias forem tão distintas quanto as ideias desses dois sons

que as designam, não poderá haver qualquer confusão entre as duas. O que se pode fazer para evitar isto é reunir e unir numa só ideia complexa, da forma mais precisa possível, todos esses ingredientes que a diferenciam das demais, e aplicar a estes, desse modo unidos por um número e ordem determinados, sempre o mesmo nome. Isto não tem o objectivo de satisfazer o conforto ou a vaidade dos homens, nem de servir qualquer outro propósito senão a busca da pura verdade, que nem sempre é o que é desejado, mas cuja exactidão deve ser mais desejada do que esperada. E como a aplicação falsa de nomes a ideias indeterminadas, variáveis, ou a nenhuma, só serve para esconder a nossa própria ignorância, assim como para surpreender e confundir os outros, fazendo-nos passar por seres instruídos e superiores em conhecimentos, não é de admirar que a maioria das pessoas que usam essa aplicação falsa se queixem da mesma nos outros. Embora julgue que grande parte da confusão que se encontra nas noções humanas podiam, pelo cuidado e engenho, ser evitadas, estou longe de concluir que isso chegaria. Algumas ideias são tão complexas e formadas de tantas partes que a memória é incapaz de reter a mesma combinação precisa de ideias sob um nome, e muito menos somos capazes de adivinhar concretamente que ideia complexa um nome representa quando usado por um outro homem. Na primeira situação, surge a confusão no que diz respeito aos pensamentos e opiniões de um homem, e, na segunda, surge confusão nas conversas e discussões uns com os outros. Mas, como no próximo Livro irei ocupar-me mais longamente com as palavras, com os seus erros e abusos, aqui não direi mais nada sobre isto.

13. Sendo as nossas ideias complexas formadas a partir de associações de ideias simples e, desse modo, de variedade, podem ser, por um lado, muito claras e distintas e,

por outro, muito obscuras e confusas. Um homem que fala de um *chiliaedron*, ou de um corpo com mil lados, provavelmente possui uma ideia muito confusa da forma, apesar de a ideia de número ser bem distinta. Assim, ele é capaz de discursar sobre e demonstrar aquela parte da sua ideia complexa que depende do número mil, pensando que possui uma ideia distinta de um *chiliaedron*; contudo, é também certo que não possui uma ideia precisa da sua forma de modo a ser capaz de o distinguir de um outro que possua 999 lados: essa não observação produz um erro que não é de forma alguma pequeno nos pensamentos dos homens ou confusão nos seus discursos.

14. Aquele que julga possuir uma ideia distinta da forma de um *chiliaedron*, deixemo-lo, para eliminar as dúvidas, pegar numa outra porção da mesma substância uniforme, ou seja, o ouro ou a cera de volume semelhante, de forma a que a transforme numa figura com 999 lados. Não duvido que esse homem será capaz de distinguir estas duas ideias a partir do número de lados, e de discutir e argumentar acerca de cada uma enquanto basear os seus pensamentos e raciocínio nessa parte das ideias que diz respeito ao número; assim, dirá que os lados de um podem ser divididos em partes iguais e os do outro não, etc. Mas quando tiver que os distinguir a partir da sua forma, sentir-se-á perdido, e penso que não será capaz de criar na mente duas ideias, distintas uma da outra, a partir da simples forma dessas duas peças de ouro, ao contrário do que aconteceria se as mesmas porções de ouro tivessem formas diferentes, uma de um cubo e a outra de uma figura com cinco lados. Disto se conclui que as ideias incompletas, que estamos prontos a impor a nós próprios, estão em conflito com outras, especialmente aquelas que possuem nomes específicos e familiares. Como estamos satisfeitos com aquela parte da ideia que nos é clara, e porque o nome, que nos é familiar,

aplicado ao todo que contém também aquela parte que é imperfeita e obscura, estamos prontos a usar esse nome por essa parte confusa e a elaborar deduções a partir desse sobre a parte obscura do seu significado, com a mesma confiança com que fazemos o mesmo em relação à outra.

15. Porque usamos com muita frequência a palavra Eternidade, pensamos que possuímos uma ideia positiva e abrangente acerca da mesma, o que é o mesmo que dizer que não há nenhuma parte dessa duração que não esteja claramente contida na nossa ideia. É verdade que aquele que assim pensa pode ter uma ideia clara de duração; e pode ter também uma ideia clara de uma longa duração; e pode ainda possuir uma ideia clara da comparação entre esta longa duração e uma outra ainda maior. Mas não lhe sendo possível incluir na sua ideia a ausência de duração, deixe-se que esta seja tão longa quanto quiser, *a extensão completa de uma duração, para a qual ele não vê um fim*, e essa parte da sua ideia, que está ainda para além dos limites dessa grande duração que ele representa a si próprio, é muito obscura e indeterminada. É por isso que, em discussões e argumentações sobre a eternidade, ou sobre outra coisa que seja infinita, estamos muito sujeitos a enganar-nos e a envolver-nos claramente no absurdo.

16. No que respeita à matéria, não possuímos ideias claras acerca da pequenez das partes que estejam para além das mais pequenas que os nossos sentidos consigam apreender e, por isso, quando falamos da divisão da matéria *in infinitum*, apesar de termos uma ideia clara da divisão e da divisibilidade, e termos também ideias claras das partes formadas a partir da divisão, possuímos ideias muito obscuras e confusas acerca de corpúsculos, ou de corpos minúsculos, de forma a poderem ser divididos quando, depois de diversas divisões, forem reduzidos a uma pequenez que

excede a percepção dos nossos sentidos. Daí que tenhamos apenas ideias claras e distintas acerca do que é a divisão em geral ou abstractamente e da relação de *totum* e *pars*. Mas penso não termos uma ideia clara e distinta do volume do corpo capaz de ser assim infinitamente dividido após certas progressões. Pergunto a qualquer um, se pegar no átomo de pó mais pequeno que alguma vez viu, se tem uma ideia distinta (exceptuando ainda o número que não tem nada a ver com a extensão) entre a centésima-milésima parte e a milionésima parte do mesmo. Ou se pensa que é capaz de apurar as suas ideias até esse grau, sem perder as mesmas de vista, mesmo adicionando dez zeros a cada um desses números. Tal grau de pequenez não é impossível de conceber, uma vez que uma divisão levada até esse extremo não se aproxima mais do fim da divisão infinita do que o faz a primeira divisão em duas metades. Tenho de confessar que, pela minha parte, não possuo nenhuma ideia clara e distinta dos diferentes volumes e extensões desses corpos, tendo apenas uma ideia muito obscura de cada um deles. Por essa razão, penso que quando falamos da divisão dos corpos *in infinitum*, a nossa ideia dos seus diversos volumes, que é o objecto e a base da divisão, acaba, depois de uma pequena progressão, por ser confundida e quase se perde na obscuridade. Pois essa ideia, que se crê representar somente a grandeza, tem de ser muito obscura e confusa, uma vez que não conseguimos distinguir uma coisa dez vezes maior, a não ser pelo número; assim, temos ideias claras e distintas, podemos dizer, de dez e de um, mas não temos ideias distintas dessas duas extensões. A partir daqui, torna-se claro que, quando falamos da divisibilidade infinita do corpo ou da extensão, as nossas ideias claras e distintas referem-se apenas aos números. Mas as ideias claras e distintas de extensão, após algumas progressões, perdem-se quase na totalidade e não temos, de forma alguma, qualquer ideia clara de tais partes minúsculas. Mas, em última instância,

regressa-se, tal como em relação a todas as nossas ideias de infinito, a essa ideia do *número que é sempre adicionado*, mas pela qual nunca se chega a nenhuma ideia distinta de *partes infinitas reais*. Possuímos, é verdade, uma ideia clara da divisão sempre que pensamos na mesma, mas através dela não temos uma ideia mais clara das partes infinitas da matéria do que uma ideia clara de um número infinito a partir da possibilidade de ainda adicionar novos números a quaisquer outros que tenhamos seleccionado: a divisibilidade infinita não nos fornece uma ideia mais clara e distinta das partes realmente infinitas do que a adição infinita (se puder falar deste modo) nos dá uma ideia clara e distinta de um número realmente infinito. Ambas estão apenas inseridas num poder de ainda aumentar o número, quão grande este seja. De tal modo que possuímos somente uma ideia obscura, imperfeita e confusa acerca do que resta para ser adicionado (*no que consiste a infinidade*); não podemos argumentar ou discutir com certeza ou clareza sobre este assunto mais do que o poderemos fazer em relação à aritmética, relativamente a um número acerca do qual não possuímos uma ideia distinta, tal como possuímos do número 4, ou do 100, mas somente esta ideia relativa e obscura que, quando comparada com uma outra, é ainda maior; e não possuímos uma ideia mais clara e concreta da mesma quando a concebemos como maior, ou mais do que 400 000 000, do que se disséssemos que é maior do que 40 ou do que 4; 400 000 000 não tem uma proporção mais aproximada do final da adição ou do número do que o tem o número 4. Porque aquele que adiciona apenas 4 a 4, e assim continua, tão cedo chegará ao fim de toda a adição como o que adiciona 400 000 000 a 400 000 000. E assim se passa em relação à eternidade; aquele que possui apenas uma ideia de quatro anos, tem uma ideia tão completa e concreta de eternidade como aquele que possui uma ideia de 400 000 000 anos; porque

o que resta da eternidade para além desses dois números de anos é tão claro tanto para um como para o outro, isto é, nenhum deles possui uma ideia clara e concreta da mesma. Porque aquele que apenas adiciona 4 anos a 4 anos e por aí adiante, tão cedo alcançará a eternidade como aquele que adiciona 400 000 000 de anos e por aí adiante; ou, se preferir, pode dobrar o aumento sempre que o desejar, e o abismo que resta continua a situar-se tão longe do fim de todas estas progressões, como está em relação à duração de um dia ou de uma hora. Porque nada do que é finito possui qualquer proporção em relação ao que é infinito e, por isso, as nossas ideias que, na sua totalidade, são finitas não possuem qualquer proporção. Portanto, o mesmo também se aplica à nossa ideia de extensão quando a aumentamos através da adição, tal como quando a diminuimos através da divisão, alargando os nossos pensamentos em direcção ao espaço infinito. Após algumas duplicações dessas ideias de extensão, que são as maiores a que estamos habituados a possuir, perdemos a noção clara e distinta desse espaço, torna-se uma ideia muito mais confusa, com uma possibilidade de ainda o ser mais, de tal modo que, quando quer que discutamos ou pensemos, descobriremos que estamos sempre um passo atrás e que as ideias confusas das nossas argumentações ou deduções em relação a essa parte das mesmas que é confusa nos levará sempre à confusão.

CAPÍTULO XXX

Das ideias reais e fantásticas

1. Para além do que já foi mencionado em relação às ideias, outras considerações lhes pertencem no que respeita às *coisas das quais são retirados ou que se possa supor representarem* e, por isso, penso que as ideias podem aparecer sob uma tripla distinção, a saber:

Reais fantásticas;

Adequadas ou inadequadas;

Verdadeiras ou falsas.

Em primeiro lugar, por *ideias reais* refiro as que têm uma base na natureza, as que estão em conformidade com o ser concreto e com a existência das coisas ou com os seus arquétipos. Por *fantásticas* ou *quiméricas* designo as que não possuem qualquer fundamento na natureza, nem demonstram qualquer conformidade com essa realidade do ser ao qual são implicitamente imputadas, como aos seus arquétipos. Se examinarmos os diversos tipos de ideias anteriormente mencionados, descobriremos que:

2. Primeiro, as nossas *ideias simples* são todas reais, todas se reportam à realidade das coisas; não que elas sejam as imagens ou as representações do que realmente existe, o contrário do qual já foi demonstrado em tudo, com a excepção das características primárias dos corpos. Embora a brancura e a frieza não estejam mais na neve do que está a dor, essas ideias de brancura e de frieza, etc., são para nós os efeitos de poderes das coisas exteriores a nós, predestinadas pelo nosso

Criador de forma a produzir tais sensações em nós; para nós são ideias reais, pelas quais distinguimos as características que verdadeiramente existem nas coisas. Visto que estas diversas aparências foram designadas para serem a marca pela qual conhecemos e distinguimos as coisas com que temos de lidar, as nossas ideias servem-nos igualmente esse propósito e são também características reais, quer sejam apenas *efeitos constantes* ou, então, *semelhanças exactas* de algo existente nas próprias coisas: a realidade situa-se nessa correspondência estável que possuem com as diferentes constituições de seres reais. Mas não nos interessa saber se respondem a essas constituições como causas ou como padrões; é suficiente sabermos que são constantemente produzidas pelas mesmas. E, assim, as nossas ideias simples são todas reais e verdadeiras, porque respondem a e concordam com esses poderes das coisas que as produzem nas nossas mentes; isso tudo é o que é necessário para as tornar reais e não ficções aleatórias. Porque nas ideias simples (como foi demonstrado) a mente está totalmente confinada às operações das coisas que aí se operam, e é incapaz de formar uma ideia simples, para além daquilo que recebeu.

3. Apesar de a mente ser completamente passiva em relação às suas ideias simples, penso que podemos dizer que o mesmo não se passa em relação às ideias complexas. Visto que essas são combinações de ideias simples associadas e agrupadas sob um nome geral, é claro que a mente do homem usa uma certa liberdade para formar estas ideias complexas: senão, como poderia acontecer que a ideia de ouro ou de justiça de um homem fosse diferente da de um outro, só porque um incluiu, ou deixou de fora da sua ideia, uma ideia simples que o outro não tinha? A questão é, então: quais entre estas são reais e quais são meramente combinações imaginárias? Que associações estão de acordo com a realidade das coisas, e quais é que não estão? E a isto afirmo que:

4. Segundo, no que diz respeito aos *Modos mistos* e às *relações*, uma vez que não possuem outra realidade senão aquela que têm nas mentes dos homens, não existe nada mais necessário a este tipo de ideias para as tornar reais do que serem desse modo formadas, para que exista a possibilidade de uma existência que esteja conforme com as mesmas. Estas ideias, sendo arquétipos, não podem divergir dos seus arquétipos e não podem, assim, ser quiméricas, a não ser que alguém lhes misture ideias inconsistentes. De facto, como algumas delas possuem nomes de uma língua conhecida que lhes são atribuídos, através dos quais aquele que os possui na mente consegue transmitir essas ideias aos outros, não é suficiente a mera possibilidade da sua existência; elas têm de estar em conformidade com a significação comum do nome que lhes foi atribuído, de forma a que não possam ser consideradas como algo fantástico tal como se passaria se um homem atribuísse o nome de justiça àquela ideia que o uso corrente designa de liberalidade. Mas esta fantasia relaciona-se mais com a propriedade do discurso do que com a realidade das ideias. Para um homem permanecer imperturbável perante o perigo, para decidir tranquilamente a melhor coisa a fazer e para a executar com calma, refere-se a um modo combinado, ou a uma ideia complexa em relação a uma acção que possa existir. Mas permanecer imperturbável perante o perigo sem recorrer à sua razão ou diligência, é também algo que pode existir, e uma ideia é tão real quanto a outra. Apesar de a primeira das duas ser designada pelo nome *coragem*, pode, no que respeita a esse nome, ser uma ideia certa ou errada, mas a outra, à qual não foi atribuído um nome em nenhuma língua conhecida, não é capaz de uma disformidade, uma vez que foi formada sem referência a outra coisa senão a si própria.

5. Terceiro, sendo formadas a partir de uma referência a coisas que existem exteriores a nós, e pretendendo ser

representações de substâncias tal como elas são, as nossas ideias complexas de *substâncias* não são mais reais do que a verdadeira união das tais combinações de ideias simples, e coexistem nas coisas exteriores a nós. Pelo contrário, são fantásticas essas que são formadas a partir de conjuntos de ideias simples que nunca foram realmente unidas, que nunca foram encontradas associadas em nenhuma substância, a saber: uma criatura racional, consistindo de uma cabeça de um cavalo aliada a um corpo de forma humana, ou a maneira como são descritos os *centauros*; ou um corpo amarelo, muito maleável, fusível e não volátil, mas mais leve do que a comum água; ou um corpo uniforme desorganizado, todo ele consistindo, no que respeita ao sentido, de partes semelhantes com a adição da percepção e do movimento voluntário. Não sabemos se tais substâncias podem de facto existir, mas, independentemente disso, estas ideias das substâncias, não estando em conformidade com um padrão existente e conhecido, e consistindo de associações de ideias que nenhuma substância alguma vez nos demonstrou existirem em conjunto, deveriam ser consideradas como puramente imaginárias: mas muito mais o são aquelas ideias complexas que contêm uma inconsistência ou uma contradição nas suas partes.

CAPÍTULO XXXI

Das ideias adequadas e inadequadas

1. De entre as ideias reais algumas são adequadas e outras inadequadas. Aquelas que designo como *adequadas* representam perfeitamente aqueles arquétipos dos quais a mente as julga terem sido retiradas, que supõe essas ideias representarem e aos quais as refere. *Ideias inadequadas* são aquelas que são uma representação parcial ou incompleta desses arquétipos aos quais se referem. A partir desta justificação torna-se claro que:

2. Em primeiro lugar, *todas as nossas ideias simples são adequadas*, uma vez que não sendo mais do que os efeitos de certos poderes das coisas, ajustados e ordenados por Deus para produzir em nós determinadas sensações, não podem ser senão correspondentes e adequadas a esses poderes: e temos a certeza de que concordam com a realidade das coisas. Porque, se o açúcar produz em nós ideias que designamos de brancura e de doçura, temos a certeza de que existe um poder no açúcar para produzir essas ideias nas nossas mentes, caso contrário essas ideias não poderiam ter sido produzidas pelo açúcar. E, assim, cada sensação que responda ao poder que age sobre qualquer um dos nossos sentidos produz uma ideia que é real (e não uma ficção da mente, que não tem poder para produzir uma ideia simples), que não pode ser senão adequada, uma vez que responde apenas a esse poder. E, assim, todas as ideias simples são adequadas. É verdade que das coisas que produzem

em nós essas ideias simples apenas algumas são denominadas por nós como se fossem meramente as *causas* das mesmas, sendo antes em geral denominadas como se fossem seres reais *em si* mesmos. Porque apesar de o fogo ser considerado doloroso quando tocado – pelo que se significa o poder de produzir em nós a ideia de dor – é também designado de luz e calor, como se a luz e o calor realmente fossem algo no fogo mais do que um poder de suscitar em nós estas ideias; e, em conformidade, são denominadas como qualidades no fogo ou do fogo. Mas com estas não passam, na realidade, de poderes que suscitam tais ideias em nós, é neste sentido que devo ser entendido quando falo de propriedades secundárias como sendo das coisas, ou das suas ideias como sendo os objectos que as suscitam em nós. Tal modo de falar, apesar de adequado às noções comuns, sem as quais ninguém pode ser bem entendido, na verdade nada mais significa que esses poderes que existem nas coisas para suscitar determinadas sensações ou ideias em nós. Se não existissem órgãos adequados para receber as impressões que o fogo produz na visão e no tacto, nem uma mente unida a esses órgãos para receber do fogo, ou do sol, as ideias de luz e de calor, não haveria mais luz e calor no mundo, tal como não haveria dor se não existisse uma criatura sensível para a sentir, ainda que o sol continuasse a existir e as erupções do Etna fossem mais altas do que alguma vez o foram. A solidez e a extensão e o seu fim, a forma, juntamente com o movimento e o repouso, dos quais possuímos ideias, continuariam a existir no mundo tal como são agora se não existisse nenhuma criatura sensível para as apreender; estamos por isso certos quando as olhamos como as verdadeiras modificações da matéria, assim como são as causas de todas as variadas sensações que temos dos corpos. Mas, não sendo este um assunto que pertença aqui, não o aprofundarei mais e continuarei a demonstrar que ideias complexas são adequadas e quais as que o não são.

3. Em segundo lugar, sendo *as nossas ideias complexas dos modos* conjuntos voluntários de ideias simples que a mente associa sem possuir uma referência a arquétipos reais, ou a padrões permanentes existentes em todo o mundo, não podem ser senão *ideias adequadas*. A estas não lhes pode faltar nada, uma vez que não pretendem ser cópias de coisas que existem na realidade, mas de arquétipos produzidos pela mente para distinguir e denominar as coisas; cada uma delas possui essa combinação de ideias e, consequentemente, essa perfeição que a mente pretendeu que tivessem: de tal modo que a mente as aceita e não pode encontrar algo que lhes falte. Assim, ao possuir a ideia de uma figura com três lados que se cruzam em três ângulos, possuo uma ideia completa e não preciso de nada mais para a tornar perfeita. É óbvio que a mente está satisfeita com a perfeição desta sua ideia, uma vez que não concebe que possa existir outro intelecto que possua, ou que possa possuir, uma ideia mais completa ou mais perfeita daquela coisa que é significada pela palavra triângulo, partindo-se da suposição de que este existe nessa ideia complexa de três lados e de três ângulos, na qual está incluído tudo aquilo que lhe é, ou que lhe pode ser, essencial ou necessário para o completar, independentemente do onde e do como da sua existência. Mas o contrário aplica-se às *nossas ideias das substâncias*. Porque, como essas desejam copiar as coisas tal como elas realmente existem e representar aquela estrutura da qual todas as suas características dependem, compreendemos que as nossas ideias não atingem a perfeição pretendida e descobrimos que ainda lhes falta algo que nos agradaria que contivessem e, assim, todas elas são inadequadas. Mas sendo os *modos mistos* e as *relações* arquétipos sem padrões, e não possuindo, por conseguinte, nada para representar a não ser a eles próprios, não podem ser senão adequados, sendo isso o que cada um é para si. Aquele que em primeiro lugar juntou a ideia da apreensão do perigo,

a ausência da desordem do medo, a ponderação tranquila sobre o que é a coisa mais adequada a fazer, e a respectiva execução sem perturbações ou sem ser desencorajado pelo próprio perigo, possuía, com toda a certeza, na sua mente essa ideia complexa constituída por essa combinação. E como não pretendia que fosse outra coisa para além do que de facto é, nem que tivesse outras ideias simples para além daquelas que possui, não poderia ser outra coisa senão uma ideia adequada; e ao colocá-la na sua memória com o nome de *coragem* anexado, de forma a transmiti-la aos outros e para designar a partir de então qualquer acção que considere estar de acordo com essa mesma ideia, passou a ter um padrão para medir e designar as acções que concorrem com essa ideia. Esta ideia, assim constituída e concebida para ser um padrão, tem de ser necessariamente adequada, uma vez que não se refere a nada mais do que a si própria, e não foi concebida por uma outra razão, mas simplesmente pela boa vontade e desejo daquele que pela primeira vez concebeu esta combinação.

4. De facto, uma outra pessoa que surja depois desta, e que aprendeu com ele a palavra *coragem* durante uma conversa, pode formar uma ideia, à qual dá o nome de *coragem*, diferente daquilo a que o primeiro autor aplica esse nome e diferente do que este tem em mente quando a usa. E neste caso, se o segundo entender que a sua ideia, quando pensada, deve concordar com a ideia do outro, visto que o nome que usa quando fala está em conformidade a nível de sons com a daquele com quem a aprendeu, a sua ideia pode ser muito errada e inadequada; porque, neste caso, ao fazer da ideia do outro o padrão da sua ideia em pensamento, tal como a palavra ou som do outro homem é o padrão da sua quando falada, a sua ideia é tão defeituosa e inadequada quanto distante se encontra do arquétipo e do padrão a que esse homem se refere e que

pretende exprimir e significar através do nome que lhe aplica; ele pretendia que esse nome fosse um sinal da ideia do outro homem (à qual foi em primeiro lugar anexado no seu uso correcto) e da sua própria, em concordância com aquela. Se a sua não corresponde exactamente à outra, é errada e inadequada.

5. Portanto, estas ideias complexas dos *modos*, a que a mente se refere e que se pretende que correspondam às ideias existentes nas mentes de outros seres inteligentes quando exprimidas pelos nomes que lhes foram atribuídos, podem muito bem ser defeituosas, erradas e inadequadas, porque não concordam com aquilo que a mente designou como seu arquétipo e padrão. Apenas neste sentido qualquer ideia dos modos pode ser errada, imperfeita ou inadequada. E no que a isto concerne, as nossas ideias de modos mistos são as mais susceptíveis de ser erradas. Mas isto refere-se mais a um modo de bem falar do que a um conhecimento correcto.

6. Em terceiro lugar, já referi que *ideias possuímos das substâncias*. Essas ideias adquirem uma dupla referência na mente: 1. Às vezes referem-se a uma suposta essência real de cada espécie de coisas. 2. Outras vezes são designadas para serem apenas imagens e representações na mente das coisas que de facto existem, a partir das ideias dessas qualidades que se podem nelas descobrir. Em ambos os casos estas cópias desses originais e arquétipos são imperfeitas e inadequadas.

Primeiro, é comum os homens tomarem os nomes das substâncias pelas coisas, como se estas possuíssem determinadas essências reais pelas quais pertencem a esta ou àquela espécie: e como os nomes nada mais representam do que as ideias que existem nas mentes humanas, estas têm de associar constantemente as suas ideias a essas essências reais,

como seus arquétipos. Que os homens (especialmente aqueles que tenham sido educados de acordo com o que se ensina nesta parte do mundo) realmente suponham a existência de algumas essências específicas em substâncias, a que cada indivíduo em particular, nas suas diversas espécies, se adequa e das quais participa, está tão longe de necessitar de provas que seria visto como estranho se se procedesse de outra forma. E, portanto, normalmente aplicam os nomes específicos, sob os quais hierarquizam determinadas substâncias, às coisas assim distintas por tais essências reais específicas. Quem se atreveria a duvidar que designar-se a si próprio como um homem poderia ter outro sentido que não o de possuir a essência real de um homem? E, contudo, se se perguntar o que são essas essências reais, é claro que os homens as ignoram e não sabem o que são. Daqui se infere que as ideias que têm nas suas mentes, referindo-se a essências reais, como sendo arquétipos que são desconhecidos, estão tão longe de serem adequadas que não se podem considerar como representações das mesmas. As ideias complexas que temos das substâncias são, como já foi demonstrado (Cap. XXIII), determinadas associações de ideias simples que constantemente tenham sido vistas ou tidas como existindo em conjunto. Mas tal ideia complexa não pode ser a essência real de uma substância, uma vez que deste modo as propriedades que descobríssemos nesse corpo dependeriam dessa ideia complexa, e seriam deduzidas a partir da mesma e seriam conhecidas as suas indispensáveis ligações com ela, do mesmo modo que todas as propriedades de um triângulo, tanto quanto estas podem ser descobertas, são deduzidas a partir da ideia complexa de três linhas incluindo uma área. Todavia, é claro que nas nossas ideias complexas das substâncias não estão incluídas tais ideias, em que se baseiam todas as outras qualidades que possam vir a ser encontradas. A ideia comum que os homens têm de ferro é a de um

corpo de uma certa cor, peso e dureza, e uma propriedade que vêm como pertencente ao ferro, isto é, a maleabilidade. Contudo, esta propriedade não demonstra uma conexão necessária com essa ideia complexa ou com qualquer parte da mesma; e não existe mais razão em pensar que essa maleabilidade depende dessa cor, desse peso ou dessa dureza, do que pensar que essa cor ou esse peso depende da maleabilidade do ferro. E, embora nada saibamos acerca destas essências reais, nada há de mais normal do que os homens atribuírem as espécies das coisas a essas essências. A quantidade específica de matéria que constitui o anel que tenho no meu dedo é, prontamente considerada pela maioria dos homens, como tendo uma essência real, pela qual ele é de ouro, e, a partir daí, surgem essas características que aí encontro; nomeadamente a sua cor peculiar, o peso, a dureza, a fusibilidade, a não volatilidade, e a alteração da cor perante uma quantidade ínfima de mercúrio, etc. Quando procuro esta essência, a partir da qual surgem todas estas propriedades facilmente me apercebo de que não sou capaz de a descobrir: o mais longe que posso ir é acreditar apenas que, não sendo mais do que um corpo, a sua essência real, ou estrutura interna, de que dependem estas qualidades, não pode ser senão a forma, o tamanho e a conexão das suas partes sólidas. Como não tenho uma percepção clara de nenhuma destas, não posso possuir qualquer ideia da sua essência, a qual justifica esse brilho amarelo específico, um maior peso do que qualquer outra substância que eu conheça com o mesmo tamanho, e uma aptidão para ter a sua cor alterada pelo contacto com o mercúrio. Se alguém disser que a essência real e a constituição interna, das quais dependem estas propriedades, não é a figura, o tamanho e a estrutura ou conexão das suas partes sólidas, mas outra coisa qualquer denominada como a sua *forma* específica, nesse momento estarei tão longe de possuir qualquer ideia da essência real do ouro como estava

antes. Visto que possuo uma ideia da figura, do tamanho e da posição das partes sólidas em geral, embora não tenha qualquer ideia específica da figura, do tamanho, ou da associação das partes, pelos quais as qualidades acima mencionadas são geradas; encontro estas qualidades nessa determinada porção de matéria que está no meu dedo, mas não estão presentes numa outra porção de matéria com a qual corto a pena com que escrevo. Mas quando me dizem que existe na sua essência algo para além da figura, do tamanho, da posição das partes sólidas desse corpo, algo designado como *forma substancial*, confesso que em relação a esta não faço a mínima ideia do que seja, apenas do som das palavras, o que está muito longe de dar uma ideia da sua essência real ou constituição. O estado de ignorância em que me encontro em relação à essência real desta substância específica, também se aplica à essência real de todas as outras substâncias naturais: tenho de confessar que em relação às essências destas também não tenho ideias claras; e tudo me leva a supor que outros, quando examinarem o seu próprio conhecimento, no que se refere a este assunto, encontrarão em si mesmos igual tipo de ignorância.

7. Então, quando os homens aplicam a esta porção de matéria específica, que está no meu dedo, um nome genérico que já é utilizado e a denominam como *ouro*, não se entenderá que lhe atribuem esse nome como pertencente a uma espécie específica de corpos que possuem uma essência interna real, e que é por possuir essa essência que esta substância específica acaba por ser dessa espécie e por ser denominada por esse nome? Se assim for, como é claro que é, o nome pelo qual as coisas são caracterizadas como tendo essa essência, tem de se referir ante de tudo a essa essência, e, por conseguinte, a ideia à qual esse nome é atribuído também se tem de referir a essa essência, e tem de ter por fim representá-la. Uma vez que aqueles que

usam os nomes desta forma desconhecem esta essência, as suas ideias de substâncias têm de ser todas inadequadas, no que se refere a este ponto, visto que não contêm em si essa essência real que a mente pretende que tenham.

8. Depois, aqueles que negligenciam essa suposição inútil das essências reais desconhecidas através das quais são distinguidas, que se esforçam por copiar as substâncias que existem no mundo ao agruparem as ideias dessas qualidades sensíveis que se encontram coexistindo nas mesmas, embora se aproximem muito mais de algo semelhante a elas do que aqueles que imaginam que desconhecem quais são as essências reais específicas, não chegam a ideias perfeitamente adequadas dessas substâncias, que assim pudessem copiar para as suas mentes; nem essas cópias contêm, de forma exacta e completa, tudo aquilo que se encontra nos seus arquétipos. Porque essas qualidades e poderes das substâncias, a partir dos quais formamos as ideias complexas das mesmas, são tantas e tão variadas que nenhuma ideia complexa de um homem as contém na sua totalidade. É evidente que as nossas ideias complexas das substâncias não contêm em si *todas* as ideias simples que estão associadas nas coisas em si; e raramente os homens põem na sua ideia complexa de uma substância todas as ideias simples que na realidade conhecem como existentes na substância. Visto que ao esforçarem-se por fazer com que a significação dos nomes seja a mais clara e a menos ineficaz que lhes seja possível, formam as suas ideias específicas dos tipos de substâncias, na sua maioria, a partir de algumas dessas ideias simples que se podem encontrar nas mesmas; mas como estas não têm uma primazia original ou direito de serem incluídas na constituição da ideia específica, mais do que as outras que são postas de lado, é claro que em ambas as perspectivas as nossas ideias das substâncias são deficientes e inadequadas. As ideias simples a partir das quais formamos as nossas ideias complexas das

substâncias (subtraindo apenas as ideias de figura e de volume de algumas espécies) são *todas* elas poderes, que, sendo relações com outras substâncias, nunca nos permitem estar seguros em relação ao conhecimento de *todos* os poderes que existem num corpo qualquer, até que tenhamos testado que mudanças ele pode operar noutras substâncias ou receber de outras substâncias, nos seus diversos modos de aplicação, o que é impossível de ser testado num corpo, e muito menos em todos eles, pelo que é impossível que tenhamos ideias adequadas de qualquer substância formadas por um conjunto de todas as suas propriedades.

9. Quem quer que fosse que em primeiro lugar encontrou um pedaço dessa espécie de substância que designamos através da palavra *ouro*, racionalmente não poderia considerar que o volume e a figura que observou nessa massa dependiam da sua essência real, ou da sua constituição interna. Logo, nenhuma delas entrou na sua ideia dessa espécie de corpo, mas a sua cor peculiar, e talvez o peso, foram as primeiras ideias que abstraiu para formar a ideia complexa dessa espécie. Ambas não são mais do que poderes: a primeira afecta a visão de uma certa maneira e produz em nós essa ideia a que chamamos amarelo, e o peso empurra para cima qualquer outro corpo de igual volume, se ambos forem postos num par de pratos iguais de uma balança, cada um do seu lado. Talvez um outro adicionasse a estes a ideia de fusibilidade e não volatilidade, dois outros poderes passivos em relação à operação que o fogo exerce sobre o ouro; um outro, a maleabilidade e a solubilidade em *aqua regia*, outros dois poderes relacionados com a operação de outros corpos na alteração da sua forma exterior, ou na separação do mesmo em partes imperceptíveis. Estas, ou partes destas, agrupadas, normalmente formam a ideia complexa nas mentes dos homens desse tipo de corpo, que designamos como *ouro*.

10. Mas ninguém que tenha estudado as propriedades dos corpos, em geral, ou deste tipo em particular, pode duvidar que isto, a que se chama *ouro*, tem uma infinidade de outras propriedades não contidas nessa ideia complexa. Os que já examinaram esta substância com mais atenção acredito que poderiam enumerar dez vezes mais propriedades que existem no ouro, todas elas tão inseparáveis da estrutura interna do ouro como o são a sua cor e peso. E é provável que se alguém conhecesse todas as propriedades que são conhecidas por diferentes homens acerca deste metal, haveria cem vezes mais ideias a convergir na ideia complexa de ouro do que algum homem possui na sua ideia; e, contudo isso poderia não ser mais do que uma milésima parte do que existe para descobrir no ouro. As alterações que um corpo é capaz de receber e de originar noutros corpos, sob a operação devida, excedem em muito não só o que conhecemos mas também o que somos capazes de imaginar. O que não parecerá tanto um paradoxo para aquele que considere somente o quão longe está ainda o homem do conhecimento de todas as características dessa figura, não muito complexa, que é o triângulo, embora não sejam em pequeno número as propriedades que já foram descobertas pelos matemáticos.

11. Portanto, todas as nossas ideias complexas das substâncias são imperfeitas e inadequadas. O que aconteceria também nas figuras matemáticas se obtivéssemos as nossas ideias complexas das mesmas somente através da associação das suas propriedades em referência a outras figuras. Não seriam bastante incertas e imperfeitas as nossas ideias de uma elipse se não tivéssemos outra ideia em relação à mesma senão a de algumas das suas propriedades? Porquanto, se tivermos na nossa ideia clara a essência *global* dessa figura, a partir daí descobriremos essas propriedades e veremos

demonstrativamente como decorrem, e como são inseparáveis, da mesma.

12. Logo, a mente possui três tipos de ideias abstractas ou essências nominais:

Em primeiro lugar, as ideias *simples*, as ἔκτυπα, ou cópias, mas que são certamente adequadas. Porque, tendo como intenção não exprimir nada para além do poder inerente às coisas para causar na mente determinada sensação, essa sensação, quando ocasionada, não pode ser senão o efeito desse poder. Portanto, o papel em que escrevo, com o poder de causar no homem, quando exposto à luz (falo tendo em conta a noção comum de luz), a sensação a que eu chamo branco, esta não pode ser senão o efeito desse determinado poder em algo fora da mente; uma vez que a mente não possui o poder de causar essa ideia em si mesma. E tendo como único objectivo representar o efeito desse mesmo poder, essa ideia simples é real e adequada; a sensação de branco na nossa mente, sendo o efeito desse poder que existe no papel para o causar, é perfeitamente adequada a esse poder, ou então esse poder causaria uma ideia diferente.

13. Em segundo lugar, as ideias *complexas* das *substâncias* são éctipos, também são cópias, mas não são cópias perfeitas nem adequadas, o que é bastante evidente para a mente, quando claramente concebe que perante qualquer associação de ideias simples de uma substância existente não pode ter a certeza da sua exacta correspondência com tudo o que existe nessa substância. Uma vez que não se experimentaram todas as operações de todas as outras substâncias sobre essa substância, e não se encontraram todas as alterações que receberia, ou causaria, nas outras substâncias, não se pode ter um conjunto exacto e adequado de todas as suas capacidades activas e passivas. E, portanto, a

mente não tem uma ideia complexa adequada dos poderes de qualquer uma das substâncias existentes e das suas relações, o que corresponde ao tipo de ideia complexa das substâncias que possuímos. E, acima de tudo, se fosse possível, se realmente tivéssemos na nossa ideia complexa um conjunto exacto de todas as qualidades secundárias, ou poderes, de uma substância, nem assim teríamos uma ideia da *essência* dessa coisa. Isto porque os poderes ou qualidades que são observáveis por nós não são a essência real dessa substância, mas dependem da mesma e fluem a partir desta; qualquer que seja o conjunto destas qualidades, este não pode ser a essência real dessa coisa. Pelo que é evidente que as nossas ideias das substâncias não são adequadas, não são aquilo que a mente pretende que sejam. Para além disto, um homem não tem nenhuma ideia de substância em geral, nem sabe o que uma substância é em si própria.

14. Em terceiro lugar, as ideias *complexas* dos *modos* e *relações* são originais e arquétipos: mas não são cópias, nem são feitas a partir de um padrão de uma qualquer existência real com a qual a mente pretenda que estejam em conformidade e à qual pretenda que correspondam de forma exacta. Estas são determinados conjuntos de ideias simples que a mente agrupa; e desses conjuntos, cada um contém em si precisamente tudo aquilo que a mente quer que contenham, sendo arquétipos e essências de modos que podem existir; assim, apenas são concebidos e pertencem a modos que, quando existem, possuem uma exacta conformidade com essas ideias complexas. Portanto, as ideias dos modos e relações não podem deixar de ser adequadas.

CAPÍTULO XXXII

Das ideias verdadeiras e falsas

1. Embora a verdade e a falsidade, em linguagem rigorosa, pertençam apenas às *proposições*, as *ideias*, muitas vezes, são designadas como verdadeiras ou falsas (quantas palavras não há que são utilizadas com grande liberdade e com algum desvio das suas significações rigorosas e adequadas?). Penso, contudo, que, quando as ideias em si são designadas como verdadeiras ou falsas, existe ainda alguma proposição oculta ou implícita, que é a base dessa denominação, como veremos se examinarmos as situações específicas em que estas acabam por ser chamadas verdadeiras ou falsas. Em todas elas encontraremos algum tipo de afirmação, ou de negação, que é a razão dessa denominação. Porque as nossas ideias, não sendo senão simples *imagens*, ou percepções das nossas mentes, não podem em si ser tidas adequada e simplesmente como verdadeiras ou falsas, mais do que um simples nome de algo pode ser tido como verdadeiro ou falso⁵⁹.

2. De facto, pode-se dizer que são verdadeiras tanto as ideias como as palavras, numa acepção metafísica da palavra verdade; como se diz serem verdadeiras todas as

⁵⁹ Anote-se que Locke reconhece finalmente, e de modo terminante, ao juízo lógico, a sua fundamental função gnósica; a inicial comparação objectiva de ideias simples passa assim a ser considerada como uma forma judicativa sincopada.

coisas que de algum modo existem, isto é, serem realmente tal qual existem. Contudo, nas coisas ditas verdadeiras, mesmo nesse sentido, talvez haja uma referência oculta às nossas ideias, consideradas como padrões dessa verdade, e que é igual a uma proposição mental, embora normalmente não se dê conta dela.

3. Mas não é acerca desse sentido metafísico da verdade que aqui nos debruçamos quando examinamos se as nossas ideias são susceptíveis de ser verdadeiras ou falsas, mas sim da acepção mais comum dessas palavras: e assim, afirmo que das ideias nas nossas mentes, sendo apenas outras tantas percepções ou imagens que aí existem, nenhuma delas é falsa; a ideia de um centauro não contém em si mais falsidade quando surge nas nossas mentes do que o nome centauro contém em si quando é pronunciado pelas nossas bocas ou quando é escrito em papel. Uma vez que a verdade e a falsidade residem sempre nalgum tipo de afirmação ou negação, mental ou verbal, as nossas ideias não são susceptíveis, nenhuma delas, de serem falsas, até que a mente se pronuncie acerca delas, isto é, afirme ou negue algo que existe nas mesmas.

4. Quando a mente aplica alguma das suas ideias a algo que lhes é exterior, então são susceptíveis de serem denominadas verdadeiras ou falsas. Porque a mente, nessa aplicação, efectua uma suposição implícita da sua conformidade com essa coisa; consoante essa suposição é verdadeira ou falsa, assim o são denominadas as ideias. Vejamos os casos mais comuns onde isto se verifica:

5. Em primeiro lugar, quando a mente presume que qualquer ideia que possua é *congruente* com aquela que existe nas *mentes de outros homens*, denominada pelo mesmo nome comum; nomeadamente, quando a mente deter-

mina ou considera que as suas ideias de justiça, de humildade ou de religião são as mesmas a que outros homens atribuem esses nomes.

Em segundo lugar, quando a mente presume que uma ideia que possua em si é *congruente* com algum tipo de *existência real*. Portanto, as duas ideias, a de um homem e a de um centauro, se tomadas como ideias de substâncias reais, uma é verdadeira e a outra é falsa, visto que a primeira mostra congruência com o que realmente existe e a outra não.

Em terceiro lugar, quando a mente *aplica* uma das suas ideias a essa estrutura *real e essência* de alguma coisa, da qual todas as suas propriedades dependem; e assim, a maior parte, se não a totalidade, das nossas ideias de substâncias é falsa.

6. A mente é capaz de formular estas hipóteses relativas às suas próprias ideias. Contudo, se examinarmos bem, descobriremos que o faz principalmente, se não apenas, em relação às suas ideias complexas *abstractas*. Uma vez que a tendência natural da mente é atingir o conhecimento, e verificando que, se progredisse e reflectisse apenas acerca das coisas particulares, o seu progresso seria muito lento e o seu trabalho infundável, para encurtar caminho para o conhecimento e para tornar mais compreensível cada percepção, a primeira coisa que a mente efectua – como base para um mais fácil alargamento do conhecimento, quer através da contemplação das coisas que pretende conhecer, quer através da sua comparação realizada em conjunto com outros – é associá-las em grupos e, assim, dispô-las segundo espécies, de forma a que qualquer tipo de conhecimento que obtenha de uma delas possa ser, desse modo, alargado com segurança a todas as que constituem essa espécie. E, assim, progride a passos largos nessa que é a sua maior ocupação: o conhecimento. Como já demonstrei (Livro III, cap. 3), esta é a razão por que agrupamos as coisas, subor-

dinadas a ideias compreensíveis, com nomes agregados às mesmas, e divididas em géneros e espécies.

7. Assim, se prestarmos bastante atenção aos movimentos mentais e se observarmos que caminho normalmente toma no encaço do conhecimento penso que descobriremos que, possuindo uma ideia que pensa poder ser útil quer na contemplação quer no discurso, a primeira coisa que a mente faz é abstrai-la e, então, atribuir-lhe um nome e, assim, colocá-la no seu armazém, a memória, como contendo a essência de uma espécie de coisas, em relação ao qual esse nome será sempre a marca. Nesta conformidade e como podemos observar regularmente, acontece que quando alguém vê uma coisa nova de uma espécie que não conhece, nesse momento indaga acerca do que é, querendo saber com essa indagação apenas o nome. Como se o nome trouxesse consigo o conhecimento da espécie ou a sua essência, da qual é, de facto, usado como marca e à qual se considera geralmente suposto como estando agregado.

8. Mas sendo esta *ideia abstracta* algo que pertence à mente e que está entre a coisa que existe e o nome que lhe é atribuído, é nas nossas ideias que consiste tanto a exactidão do nosso conhecimento como a correcção e a inteligibilidade do nosso discurso. E, consequentemente, é esta a razão porque os homens se mostram tão ansiosos por acreditar que as ideias abstractas que possuem nas mentes concordam com as coisas exteriores a elas próprias, às quais são aplicadas; e que também são as mesmas às quais os nomes atribuídos realmente pertencem, tendo em conta o uso e a exactidão da linguagem, visto que sem esta dupla conformidade das suas ideias descobrem que teriam não só de pensar as coisas em si de forma errada, mas também de falar delas de uma forma não compreensível para os demais.

9. Então, em primeiro lugar, afirmo que quando a verdade das nossas ideias é julgada pela sua conformidade com as ideias de outros homens, que normalmente as representam pelo mesmo nome, qualquer uma delas pode ser falsa. Todavia, as *ideias simples* são as menos susceptíveis de ser mal entendidas. Porque um homem, através dos sentidos e através da observação diária, facilmente pode apreender quais são as ideias simples que são representadas pelos variados nomes no uso comum; são em pequeno número e, se tiver dúvidas ou se se enganar, pode facilmente certificá-las pelos objectos em que elas se encontram. Por isso, é raro que alguém se engane nos nomes das suas ideias simples, ou que aplique o nome vermelho para a ideia de verde, ou a palavra doce para a ideia de amargo; e os homens mostram ainda menos inclinação para confundir as ideias pertencentes aos diferentes sentidos e para denominar uma cor utilizando um nome de um gosto, etc. Pelo que é evidente que as ideias simples que denominam através de um nome, normalmente são as mesmas que os outros possuem e que veiculam quando usam os mesmos nomes.

10. A este respeito, as ideias complexas são muito mais susceptíveis de ser falsas e as ideias complexas dos *modos mistos* ainda mais do que as das substâncias, porque nas substâncias (especialmente aquelas às quais são aplicados nomes comuns e não importados de outra língua) algumas qualidades sensíveis notáveis, que em geral servem para distinguir uma espécie da outra, facilmente protegem aqueles que tomam algum cuidado no uso das palavras, de as aplicar a espécies de substâncias às quais não pertencem de forma alguma. Contudo, nos modos mistos temos ainda mais incerteza, não sendo tão fácil determinar entre várias acções se devem ser designadas como *justiça* ou como *crueldade*, como *magnanimidade* ou como *prodigalidade*. E assim, ao comparar as nossas ideias com as dos outros homens,

denominadas da mesma maneira, as nossas podem ser falsas; e a ideia nas nossas mentes, que exprimimos pela palavra *justiça*, talvez possa ser a que deveria ter outro nome.

11. Mas se as nossas ideias dos modos mistos são, ou não, mais susceptíveis, do que qualquer outro tipo de ideias, de serem diferentes das dos outros homens que as representam pelos mesmos nomes, pelo menos é certo que este tipo de falsidade é atribuído com muito mais familiaridade às nossas ideias dos modos mistos do que a quaisquer outras. Quando se pensa que um homem tem uma ideia falsa de *justiça*, ou de *gratidão* ou de *glória*, não é por outro motivo senão pelo facto de a sua ideia não concordar com as ideias que cada um desses nomes representa para outros homens.

12. A razão para tal parece-me ser a seguinte: as ideias abstractas dos modos mistos são combinações voluntárias de um tão preciso grupo de ideias simples, e constituem, portanto, a essência de cada espécie elaborada apenas pelos homens, como nós não possuímos dela nenhum outro padrão perceptível mas apenas o nome em si, ou a definição desse nome, não havendo mais nada com que comparar estas nossas ideias dos modos mistos como um padrão ao qual as adaptar, mas apenas as ideias daqueles que se pensa fazerem uso desses nomes nas suas mais adequadas significações, assim, conforme as nossas ideias estão em conformidade ou diferem das *deles*, passam por verdadeiras ou por falsas. E é isto que há a dizer em relação à verdade e à falsidade das nossas ideias relativamente aos seus nomes.

13. Em segundo lugar, no que respeita à verdade ou falsidade das nossas ideias relativamente à existência real das coisas: quando esta é tornada em padrão da sua verdade, nenhuma delas pode ser designada como falsa, exceptuando as ideias complexas de substâncias.

14. Primeiro, as ideias simples, sendo essas simples percepções que Deus nos permitiu receber ao atribuir poder aos objectos exteriores para que as produzam em nós, através de leis e formas estabelecidas adequadas à sua sabedoria e bondade, embora sejam incompreensíveis para nós, a sua verdade apenas reside nas imagens que causam em nós, e têm de ser adequadas a esses poderes que ele colocou nos objectos exteriores, ou então não poderiam ser causadas em nós; e, desse modo, respondendo a esses poderes, são o que deveriam ser: ideias verdadeiras. Nem se tornam susceptíveis a qualquer imputação de falsidade, se a mente considerar (como em muitos homens acredito que considere) que estas ideias existem nas próprias coisas. Porque Deus, na sua sabedoria, as determinou como marcas de distinção entre as coisas, através das quais podemos ser capazes de discernir uma coisa de uma outra, e, então, escolher uma delas para o uso que pretendemos na ocasião; não altera a natureza da nossa ideia simples, quer pensemos que a ideia de azul está na própria violeta ou apenas na nossa mente, e somente o poder de a causar, através da estrutura das suas partes, reflectindo as partículas de luz, seguindo um certo modo, está na própria violeta. Porque essa textura no objecto, através de uma operação regular e constante que causa em nós a mesma ideia de azul, serve para o distinguir, através dos nossos olhos, de qualquer outra coisa, quer essa marca distintiva, como está realmente presente na violeta, seja somente uma textura específica das partes, quer seja essa mesma cor, cuja ideia (existente em nós) é dela uma correspondência exacta. E é em qualquer caso a partir desta imagem que se denomina o azul, quer seja essa cor real ou apenas uma textura peculiar que causa em nós essa ideia, uma vez que o nome *azul* não designa propriamente nada para além dessa marca de distinção que existe numa violeta, discernível apenas, pelos nossos olhos, consista no que consistir, o que está para além das nossas capacidades saber de

forma precisa; e talvez fosse mesmo pouco útil sabê-los e tivéssemos as faculdades para o discernir.

15. Nem traria qualquer imputação de falsidade para as nossas ideias simples se através da diferente estrutura dos nossos órgãos estivesse ordenado que *o mesmo objecto devesse produzir ideias diferentes nas mentes de diversos homens* em simultâneo, por exemplo, se a ideia que uma violeta produziu na mente de um homem, através dos seus olhos, fosse a mesma que um malmequer produziu num outro homem e vice-versa. Porque, uma vez que isto nunca poderia ser conhecido, porque a mente de um homem não pode passar para o corpo de um outro de forma a entender as imagens que foram produzidas por esses órgãos, nem as ideias destas, nem os nomes, seriam confundidos, nem existiria qualquer falsidade em nenhuma das ideias. Visto que todas as coisas que tenham a textura de uma violeta causam constantemente a ideia a que alguém chama azul, e as que têm a textura de um malmequer causam constantemente a ideia a que ele insiste chamar amarelo, quaisquer que sejam as imagens que estejam na sua mente, será tão capaz de distinguir regularmente as coisas através do uso dessas imagens e perceberá e assinalará essas distinções marcadas pelos nomes azul e amarelo, como se as imagens ou ideias dessas duas flores recebidas na sua mente fossem exactamente as mesmas em relação às ideias nas mentes de outros homens. Contudo, inclino-me bastante para pensar que as ideias sensíveis causadas por um qualquer objecto nas mentes de diferentes homens são, na maioria dos casos, muito próximas e indistintamente semelhantes. Para esta opinião penso que se poderá apresentar muitas razões, mas como isto está para além do meu presente objectivo não perturbarei o meu leitor com elas mas peço-lhe que considere que a suposição contrária, se pudesse ser provada, seria muito pouco

útil tanto para o desenvolvimento do nosso conhecimento como para a utilidade na vida; por isso, não necessitamos de nos preocupar com a sua análise.

16. Do que já foi dito acerca das nossas ideias simples, penso que é evidente que nenhuma destas pode ser falsa em relação às coisas existentes exteriormente a nós. Uma vez que a verdade destas imagens ou percepções na nossa mente consiste, como já foi dito, apenas no facto de serem respostas aos poderes que existem nos objectos exteriores e que produzem essas imagens em nós através dos sentidos, e uma vez que cada qual existe na mente tal como é, de acordo com o poder que a produziu e que unicamente representa, nos termos desta justificação, ou em referência a este padrão, não pode ser falsa. Azul e amarelo, amargo ou doce nunca podem ser ideias falsas: na mente estas percepções são apenas tal como aí existem, respondendo aos poderes designados por Deus para que fossem produzidas. E, assim, são verdadeiramente aquilo que são e o que se designou que fossem. De facto, os nomes podem ser mal aplicados mas isto não torna falsas nenhuma das ideias: como se um homem, por mau conhecimento da língua, chamasse escarlate à cor púrpura.

17. Em segundo lugar, também as nossas ideias complexas dos modos não podem ser falsas em relação à essência de algo que realmente existe, porque quaisquer que sejam as ideias complexas que formei de um modo, este não tem qualquer referência com nenhum padrão existente e originado pela natureza; não se considera que contenha em si mais ideias para além das que tem, nem represente senão esse conjunto de ideias, como realmente representa. Portanto, quando me ocorre a ideia de determinada acção de um homem que proíbe a si próprio alimentos, bebidas, roupas e outras necessidades da vida que a sua riqueza e

posses são suficientes para providenciar e a sua posição requer, não possuo nenhuma ideia falsa, mas uma determinada ideia que representa uma acção, quer a encontre na realidade quer a imagine, e, assim, não é passível nem de verdade nem de falsidade. Mas quando atribuo o nome *frugalidade* ou *virtude* a esta acção, então pode ser chamada ideia falsa se, desse modo, se supuser que está de acordo com a ideia a que, no discurso correcto, o nome frugalidade realmente pertence, ou que está em conformidade com a lei que é o padrão da virtude e do vício.

18. Em terceiro lugar, as nossas ideias complexas das substâncias, referindo-se todas elas a padrões nas coisas em si, podem ser falsas. É tão evidente, que não é necessário dizer nada acerca do facto de todas serem falsas quando vistas como representações das essências desconhecidas das coisas. Portanto, irei passar por cima desta suposição quimérica e considerá-las-ei como associações de ideias simples existentes na mente, retiradas das combinações de ideias simples que existem constantemente em conjunto nas coisas, de cujos padrões são consideradas como cópias; nesta sua referência à existência das coisas, são ideias falsas: (1) Quando associam ideias simples que na existência real não têm qualquer união, como quando em relação à forma e ao tamanho que existem em conjunto num cavalo, à mesma ideia complexa é adicionado o poder de ladrar como um cão; estas três ideias, embora sejam agrupadas numa só na mente, nunca existiram unidas na natureza, logo, esta pode ser considerada uma ideia falsa de um cavalo. (2) As ideias das substâncias também são, a este respeito, falsas, quando, de um grupo de ideias simples que realmente existem sempre em conjunto, uma qualquer ideia simples é separada — a partir de uma negação directa —, a qual se encontra constantemente associada às demais. Assim, se à extensão, à solidez, à fusibilidade, ao peculiar

peso e à cor amarela do ouro alguém adiciona, nos seus pensamentos, a negação de um maior grau de não volatilidade do que o que existe no chumbo ou no cobre, pode ser dito que ele tem uma falsa ideia complexa, bem como quando adiciona a essas outras ideias simples a ideia de não volatilidade perfeita e absoluta. Porque em ambos os casos pode ser considerada falsa a ideia complexa de ouro que é constituída por determinadas ideias simples que não têm qualquer união na natureza. Mas se deixar de fora desta sua ideia complexa a da não volatilidade sem realmente a incluir, nem a separar do resto na sua mente, essa ideia, penso eu, pode ser considerada como uma ideia inadequada e imperfeita, mais do que ser considerada como falsa, visto que não contém todas as ideias simples que existem unidas na natureza mas não associa senão as que realmente existem em conjunto.

19. Embora tenha demonstrado, de acordo com a linguagem corrente, em que sentido e sobre que fundamento as nossas ideias podem, por vezes, ser denominadas verdadeiras ou falsas, se observarmos um pouco mais atentamente este assunto, em todos os casos em que uma ideia é considerada verdadeira ou falsa, é a partir de um *juízo* que a mente decide, ou se crê decidir, que é verdadeira ou falsa. Porque a verdade ou a falsidade, nunca aparecendo sem alguma afirmação ou negação, explícita ou implícita, não se encontra senão onde os sinais são associados ou separados, de acordo com a concordância ou discordância das coisas que representam. Os sinais que usamos maioritariamente ou são ideias ou palavras com as quais fazemos proposições mentais ou verbais. A verdade baseia-se em agrupar ou separar dessa forma estes representantes, consoante as coisas que representam realmente concordam ou discordam em si mesmas; e ao contrário para a falsidade, como adiante se demonstrará mais pormenorizadamente.

20. Então, qualquer ideia que tenhamos nas nossas mentes, quer esteja em conformidade, quer não, com a existência das coisas ou com qualquer ideia nas mentes de outros homens, não pode apenas por esta razão ser denominada falsa de forma adequada, uma vez que estas representações, se não contêm nada em si mesmas senão o que realmente existe nas coisas exteriores, não podem ser consideradas falsas, sendo representações exactas de algo; nem se tiverem em si mesmas alguma coisa que seja diferente da realidade das coisas poderão ser vistas correctamente como sendo representações falsas ou ideias de coisas que não representam. Mas o engano e a falsidade são:

21. (1) Quando a mente possui uma ideia, a *julga* e conclui que é a mesma que existe nas mentes dos outros homens, significada através do mesmo nome, ou que está em conformidade com a significação comum, ou definição dessa palavra, quando, de facto, não está. Este é o engano mais normal nos modos mistos, embora outras ideias também estejam sujeitas ao mesmo.

22. (2) Quando a mente tem uma ideia complexa formada por um determinado grupo de ideias simples que a natureza nunca associa, *julga-a* de forma a concordar com uma espécie de criaturas que realmente existem; como quando associa o peso do estanho à cor, fusibilidade e à não volatilidade do ouro.

23. (3) Quando na sua ideia complexa a mente uniu um certo número de ideias simples que realmente existem associadas nalguns tipos de criaturas, mas também deixou de fora outras tão inseparáveis quanto as outras, e a *julga* como sendo esta a ideia completa e perfeita de um tipo de coisas que na verdade não é; ou seja, tendo associado as ideias de substância, de amarelo, de maleável, de bastante pesado e de

fusível, toma essa ideia complexa como sendo a ideia completa de ouro, quando a sua peculiar não volatilidade e a solubilidade em *aqua regia* são tão inseparáveis dessas outras ideias, ou qualidades desse corpo, como aquelas o são umas das outras.

24. (4) O engano é ainda maior quando *julgo* que esta ideia complexa contém em si a essência real de um corpo existente, quando contém apenas algumas dessas propriedades que advêm da sua essência e constituição reais. Digo que são apenas algumas dessas propriedades, uma vez que consistindo elas maioritariamente nos poderes activos e passivos que um corpo possui em relação às outras coisas, todos os que em geral são conhecidos dele, e dos quais a ideia complexa desse tipo de coisas é normalmente constituída, são muito poucos em comparação com o que um homem, que verificou esse corpo de várias formas e que o examinou, sabe desse tipo de coisas; e tudo aquilo que o homem mais sabedor conhece é apenas um pouco em comparação com o que realmente existe nesse corpo e que depende da sua constituição interna, ou essencial. A essência de um triângulo centra-se em algo restrito, consiste em muito poucas ideias: três linhas incluindo um espaço formam essa essência, mas as propriedades que emanam a partir desta essência são mais do que as que poderão ser facilmente conhecidas ou enumeradas. Consequentemente, imagino que assim é em relação às substâncias: as suas essências reais centram-se num círculo restrito, embora as propriedades que emanam dessa constituição interna sejam infindáveis.

25. Para concluir, um homem que não tenha noção de uma coisa que lhe seja exterior a não ser pela ideia dessa coisa que tem na mente (ideia essa que ele tem o poder de denominar como desejar) pode, sem dúvida, formar uma

ideia que nem responde à razão das coisas nem concorda com a ideia normalmente significada pelas palavras das outras pessoas; mas não pode formar uma ideia errada ou falsa de uma coisa que para ele não é conhecida de outro modo senão através da ideia que possui dela: quer dizer, quando formo uma ideia das pernas, dos braços e do corpo de um homem e lhes adiciono a cabeça e o pescoço de um cavalo, eu não formo uma ideia falsa de nada, porque isto não representa nada exterior a mim próprio. Mas quando a denomino como um *homem* ou um *tártaro* e imagino que esta ideia representa um ser real que me é exterior, ou que é a mesma ideia que outros denominam usando o mesmo nome, em ambos os casos eu posso errar. E é por esta razão que acaba por ser considerada uma ideia falsa, embora de facto a falsidade se baseie não na ideia mas nessa proposição mental implícita em que a conformidade e a semelhança são atribuídas ao que não a tem. Contudo, se, ao formar uma tal ideia na mente sem pensar se a existência, ou o nome *homem* ou *tártaro*, lhe pertence, lhe chamar *homem* ou *tártaro*, poderei com justiça ser visto como excêntrico nessa nomeação, mas não errado no meu julgamento, nem a ideia é de algum modo falsa.

26. Acerca do assunto em geral, penso que as nossas ideias, como são consideradas na mente – quer em relação à significação adequada dos seus nomes, quer em relação à realidade das coisas –, podem muito adequadamente ser denominadas ideias *certas* ou *erradas* de acordo com a sua concordância ou discordância com esses padrões aos quais se reportam. Mas se houver alguém que goste mais de as denominar verdadeiras ou falsas, justifica-se que use a liberdade que qualquer um possui para chamar às coisas pelos nomes que considere melhores; contudo, no discurso adequado, penso que *verdade* e *falsidade* muito dificilmente concordarão com as mesmas, a não ser na medida em que,

de uma maneira ou de outra, virtualmente contenham em si alguma proposição mental. As ideias que existem na mente de um homem, consideradas de forma simples, não podem estar erradas, a não ser as ideias complexas onde partes inconsistentes são misturadas. Todas as outras ideias são certas em si mesmas e o conhecimento acerca das mesmas é correcto e é verdadeiro conhecimento; mas quando acabamos por as aplicar a alguma coisa, como aos seus padrões ou arquétipos, então são passíveis de estar erradas, desde que discordem em relação a esses arquétipos.

CAPÍTULO XXXIII

Da associação de ideias

1. Não deve existir ninguém que nunca tenha observado algo que lhe pareça estranho, e que de facto é realmente extravagante, nas opiniões, nos raciocínios e nas acções dos outros homens. Qualquer um é bastante perspicaz para descobrir num outro a mais pequena imperfeição deste tipo, se for diferente da sua, e, através da autoridade da razão, o condenar em seguida, apesar de ele próprio poder ser culpado de uma irracionalidade ainda maior nos seus princípios e conduta, da qual nunca se apercebe e muito difficilmente, ou nunca, se convencerá.

2. Isto não resulta inteiramente da estima por si mesmo, apesar de, por norma, esta ser uma das grandes responsáveis. Os homens de mente justa, e que não cedem à presunção da sua própria lisonja, são frequentemente culpados de tal e, em muitos casos, é com surpresa que se assiste às discussões e se fica admirado com a obstinação de um homem com valor, que não cede à evidência da razão, apesar de esta se encontrar à sua frente, tão clara como a luz do dia.

3. Esta falta de razoabilidade é normalmente imputada à educação e aos preconceitos, e na maior parte dos casos com razão, apesar de tal não chegar ao fundo da questão nem demonstrar distintamente quando ela surge

ou em que reside. A educação costuma ser correctamente designada como causa e o preconceito é um bom nome geral para a designar. Contudo, penso que se deve olhar um pouco mais longe, e tem de se perseguir este tipo de loucura até à raiz de onde provém e, assim, explicá-la de forma a saber onde esta falha tem origem em mentes muito sóbrias e racionais e em que consiste.

4. Deverei ser perdoado por lhe atribuir um nome tão duro como loucura, uma vez que se considera que a oposição à razão merece esse nome, e que é de facto loucura. E quase não haverá ninguém tão livre dessa loucura que não possa ser considerado mais próprio para o manicómio do que para a conversação civilizada, se argumentar e actuar sempre como por vezes o faz. Não me refiro aqui a situações em que as pessoas se encontram sob o poder de uma paixão desgovernada, mas sim quando se encontram no rumo calmo e seguro das suas vidas. Aquilo que irá desculpar ainda mais este duro nome, e tal imputação ingrata à maior parte da humanidade, é que ao inquirir um pouco a propósito da natureza da loucura (Livro II, Capítulo XI, § 13) descobri que deriva da mesma raiz e que depende da mesma causa de que estamos aqui a falar. Esta consideração sobre o problema numa altura em que não pensava sequer sobre o assunto que estou agora a tratar, sugeriu-me esta ideia. E se esta é uma fraqueza à qual todos os homens estão sujeitos, se este é um mal que tão universalmente infecta a humanidade, mais cuidado se deve ter em expô-lo sob o seu nome adequado, para assim suscitar um cuidado maior na sua prevenção e cura.

5. Algumas das nossas ideias possuem entre si uma correspondência e uma conexão *naturais*: é obrigação e excelência da nossa razão descobri-las e mantê-las juntas nessa união e correspondência que se baseia nas suas

naturezas particulares. Para além disto, existe outra conexão de ideias que se deve exclusivamente ao *acaso* ou ao *costume*. Ideias que em si não possuem nada de comum, aparecem tão associadas nalgumas mentes que se torna muito difficil separá-las; permanecem sempre juntas e, mal uma emerge no entendimento, logo a sua associada surge com ela; e se são mais do que duas que estão assim unidas, o grupo inteiro, sempre inseparável, emerge em conjunto.

6. Esta forte combinação de ideias, que não estão unidas pela natureza, é produzida pela mente de forma voluntária ou por acaso; e, em conformidade, revela-se muito diferente para homens diferentes, de acordo com as suas diferentes inclinações, educação, interesses, etc. O *costume* fixa hábitos de pensamento no entendimento, assim como de determinação na vontade e de movimentos no corpo: todos não parecem ser nada mais do que sequências de movimentos nos espíritos animais que, uma vez no seu curso, continuam no mesmo passo a que estavam habituadas, e que, pelo uso frequente, abrem um caminho suave onde o movimento se torna fácil, como se fosse natural. Tanto quanto podemos compreender o pensamento, assim as ideias parecem ser produzidas nas nossas mentes, ou, se não o forem, isto pode servir para explicar como elas se seguem umas às outras, numa sequência habitual, logo que são postas no seu tracto, assim como serve para explicar tais movimentos do corpo. Um músico habituado a uma melodia descobrirá que mal esta se inicia na sua cabeça, as ideias das diversas notas dessa melodia se seguirão umas às outras de uma forma ordenada no seu entendimento, sem um cuidado ou atenção especial, como os seus dedos se movem ordenadamente sobre as teclas do órgão para tocar a melodia que iniciou, embora os seus pensamentos possam vaguear distraidamente. Não

irei determinar se a causa natural destas ideias, assim como dessa dança regular dos seus dedos, é o movimento dos seus espíritos animais, por mais provável que a partir deste exemplo assim pareça ser; mas isto pode-nos ajudar um pouco a entender os hábitos intelectuais e a associação das ideias.

7. Penso que ninguém questionará que existem determinadas associações de ideias que são formadas pelo costume na maioria dos homens, se já reflectiu acerca de si próprio e dos outros atentamente; e a isto talvez se possam atribuir a maioria das simpatias e aversões observáveis nos homens, as quais funcionam com tal vigor e produzem efeitos tão regulares como se fossem naturais, e, por isso, são assim denominadas; embora no princípio não tivessem nenhuma outra conexão original senão a acidental de duas ideias, que a força da primeira impressão ou a posterior indulgência uniram de forma a mantê-las juntas na mente desse homem como se fossem uma só ideia. Digo a maioria das aversões, não digo que sejam todas porque algumas são verdadeiramente naturais, dependem da nossa constituição original e nascem connosco. Mas uma grande parte das aversões tidas como naturais, se tivessem sido devidamente observadas seriam consideradas como tendo origem em impressões a que não se prestou atenção, talvez dos primeiros tempos de vida, ou em fantasias de circunstância. Uma pessoa adulta empanturrada com mel, mal ouve esse nome e logo a sua imaginação transporta o enjoo e a náusea ao seu estômago, e não pode suportar nem mesmo a ideia do mel; outras ideias de aversão e de enjoo e de vômito a acompanham nesse momento, e a pessoa fica perturbada; mas sabe determinar a origem desta fraqueza e é capaz de dizer como é que contraiu esta indisposição. Se isto lhe tivesse acontecido através de uma dose muito excessiva de mel ingerida quando era criança, todos os

mesmos efeitos se teriam seguido, mas a causa teria sido mal compreendida e a aversão seria tida como natural.⁶⁰

8. Menciono isto não porque haja uma grande necessidade nesta presente discussão de distinguir de forma exacta entre aversões naturais e adquiridas, mas porque o penso importante para outro propósito, nomeadamente para que aqueles que têm crianças, ou que se encarregam da sua educação, considerem que vale a pena observar diligentemente e evitar cuidadosamente a indevida conexão das ideias nas mentes dos jovens. Este é o período mais susceptível a impressões duradouras; e embora as que se relacionam com a saúde do corpo sejam mais notadas e cuidadas pelas pessoas prudentes, estou inclinado a pensar que as impressões que se ligam mais especificamente à mente e que terminam no conhecimento ou nas paixões têm sido muito menos consideradas do que realmente merecem; mais ainda, suspeito que aquelas que se ligam apenas ao entendimento têm sido completamente ignoradas pela maioria dos homens.

9. Esta conexão errada nas nossas mentes de ideias em si mesmas soltas e independentes umas das outras tem uma tal influência e é de tão grande força para nos conduzir erradamente nas nossas acções, tanto morais como naturais, nas paixões, nos raciocínios, e nas próprias noções, que talvez nada mereça maior atenção.

10. As ideias de espíritos maléficos e de duendes não têm realmente mais a ver com a escuridão do que com a

⁽⁶⁰⁾ Note-se que o filósofo, que tanto desvalorizou o inconsciente, considerando a impossibilidade de nele ocorrerem conhecimentos como argumento decisivo em favor da sua negação do inatismo, aqui subscreve uma tese quase freudiana no que se refere à vida afectiva.

luz; contudo, deixe-se que uma criada insensata as imprima regularmente na mente de uma criança e as faça aí aparecer em conjunto, e possivelmente a criança nunca mais será capaz de as separar de novo enquanto for viva, mas, daí para a frente, a escuridão trará consigo essas ideias aterradoras, e estas assim serão unidas, de forma que ela não poderá tolerar uma mais do que a outra.

11. Um homem é vítima de uma agressão física por um outro homem, pensa no homem e nessa acção vezes sem conta e pela forte meditação nisso, de tal modo liga essas duas ideias na sua mente que quase as transforma numa só; nunca pensa apenas no homem, mas a dor e o sofrimento que sofreu vêm-lhe à mente ao mesmo tempo, de maneira que quase não os consegue distinguir; demonstra tanta aversão por uma ideia como pela outra. Assim, os ódios são muitas vezes originados por incidentes insignificantes e inocentes e as alterações propagadas e perpetuadas no mundo.

12. Um homem sofreu uma dor ou uma doença num qualquer lugar, viu o amigo morrer num determinado quarto; embora por natureza estas ideias nada tenham a ver uma com a outra, quando a ideia do lugar lhe vem à mente traz consigo (por a impressão ter um dia sido concretizada) a ideia de dor e de sofrimento, ele confunde-as na sua mente e não pode tolerar nem uma nem a outra.

13. Quando esta combinação está estabelecida, e enquanto durar, não está no poder da razão ajudar-nos e aliviar-nos dos efeitos da mesma. As ideias nas nossas mentes, quando lá se encontram, actuarão de acordo com as suas naturezas e circunstâncias. E aqui vemos a causa por que o tempo cura certas feridas, as quais a razão, embora com direito e poder para o fazer, não domina nem é capaz

de combater, mesmo naqueles que lhe dão ouvidos noutros casos. A morte de uma criança que era a alegria diária dos olhos da mãe e a alegria da sua alma, arranca do seu coração todo o conforto da vida e confere-lhe todo o tormento imaginável. Faça-se uso das frases de consolação provenientes da razão neste caso e ter-se-á um efeito tão positivo como se se aconselhasse, fazendo uso dos discursos racionais, tranquilidade a alguém na mesa de tortura e esperança para aliviar a dor das suas articulações que se despedaçam. Até que, por desuso, o tempo separe o sentido dessa alegria e da sua perda da ideia da criança a regressar à memória da mãe, todas as argumentações, embora muito razoáveis, são em vão; e, portanto, alguns daqueles em quem a união entre essas ideias nunca se dissolve passam as suas vidas a carpir e levam para o túmulo uma dor incurável.

14. Um amigo meu conhecia um homem completamente curado da loucura através de uma cruel e agressiva operação. O cavalheiro que assim foi recuperado, com grande sentido de gratidão e reconhecimento, considerou a sua cura por toda a sua vida como o maior favor que poderia ter recebido; contudo, por muito que a gratidão e a razão o recomendasse, ele nunca mais pôde suportar ver o operador: essa imagem trazia consigo a ideia dessa agonia que tinha sofrido às suas mãos, a qual era demasiado grande e intolerável para que ele a suportasse.

15. Muitas crianças, imputando o sofrimento que suportaram na escola aos livros por causa dos quais foram punidos, uniram essa ideias de tal forma que um livro se torna numa aversão e nunca mais na vida se reconciliam com o seu estudo e uso; e assim a leitura torna-se num tormento, quando poderia ter sido o grande prazer das suas vidas. Existem salas suficientemente cómodas onde alguns homens não conseguem estudar, e existem espécies de vasi-

lhas pelas quais, apesar de estarem sempre limpas e de serem amplas, eles não conseguem beber, e isso por causa de algumas ideias acidentais que lhes vêm anexadas e que as tornam desagradáveis; e quem é que ainda não observou um homem a diminuir-se perante o aparecimento ou a companhia de uma determinada pessoa, que não é superior a ele mas que, tendo, em determinada ocasião, adquirido sobre ele a ideia de ascendente, levou a que a ideia de autoridade e de distância acompanhasse a ideia dessa pessoa, sendo aquele que uma vez a ele se subjugou incapaz de separar essas ideias.

16. Exemplos deste tipo existem em abundância por todo lado, que se acrescento mais um é apenas pela sua agradável bizarria. Trata-se de um jovem cavalheiro que tinha aprendido a dançar, e com grande perfeição. Ora acontecia que havia uma velha arca na sala onde aprendeu a dançar. A ideia dessa notável peça de mobiliário doméstico tinha-se misturado de tal forma com as voltas e os passos de todas as suas danças que, apesar de naquela sala conseguir dançar de forma excelente, tal só acontecia enquanto a arca lá se encontrava; nem conseguia dançar bem em nenhum outro lugar, a menos que aquela ou uma arca semelhante ocupasse a posição devida nessa sala. Se suspeitarem que esta história está adornada com algumas situações cómicas, um pouco para além da normalidade, respondendo em minha defesa que me foi comunicada há alguns anos por um homem sóbrio e de valor que a tinha experienciado, tal qual a descrevo; atrevo-me a afirmar que existem muito poucas pessoas inquiridoras que leiam isto e que não tenham conhecimento de relatos, se não de exemplos, desta natureza e que possam ser postos em paralelo ou, pelo menos, possam justificar o que aqui conto.

17. Hábitos intelectuais e defeitos desta forma adquiridos não são menos frequentes e poderosos, embora sejam

menos conhecidos. Deixe-se que as ideias de ser e de matéria se unam fortemente quer pela educação quer por muito raciocinar: enquanto estas continuarem combinadas na mente, que noções, que raciocínios existirão acerca de espíritos separados? Deixe-se que o costume a partir da própria infância associe imagem e forma à ideia de Deus: que absurdos não será essa mente capaz de elaborar acerca da Divindade? Deixe-se que a ideia de infalibilidade seja unida de forma inseparável a qualquer pessoa, e estas duas possuirão a mente em conjunto e constantemente; e, então, um corpo em dois lugares ao mesmo tempo, à primeira vista poderá ser tido como uma verdade certa por uma fé implícita, quando quer que essa pessoa infalível e imaginada dite e ordene assentimento sem averiguação.

18. Algumas destas combinações de ideias erradas e contra-natura encontrar-se-ão na base da opposição irreconciliável entre diferentes escolas filosóficas e religiosas, porque não conseguimos imaginar cada um dos seus seguidores a enganar-se a si próprio voluntariamente e, com conhecimento, a recusar a verdade proposta pela evidência da razão. Não se pode pensar que o interesse, apesar de desempenhar um grande papel no caso, move sociedades inteiras de homens em direcção a uma tão universal perversidade, de tal modo que cada um deles mantém conscientemente a falsidade; pelo menos alguns deveriam poder fazer o que todos fingem fazer, isto é, procurar com sinceridade a verdade. Portanto, deve haver algo que lhes cega o entendimento e que faz que não vejam a falsidade daquilo que adoptam como pura verdade. Aquilo que assim cativa as suas razões, e que cegamente afasta homens sinceros do senso comum, quando devidamente considerado, descobrir-se-á tratar-se daquilo de que estamos a falar: algumas ideias independentes, sem qualquer relação entre si, são, pela educação, pelo costume e pela constante repe-

tição da facção a que pertencem, de tal modo associadas nas suas mentes que aí aparecem sempre juntas; e eles nunca mais conseguem separá-las nos seus pensamentos, onde existem como se fossem uma só ideia, e funcionam como tal. Isto atribuí sentido ao calão, demonstração aos absurdos e consistência ao disparate e é a base dos maiores, quase que dizia de todos, os erros que existem no mundo, ou, se não vai tão longe, é pelo menos o erro mais perigoso de todos, uma vez que, desde que concretizado, impede os homens de verem e de inquirirem. Quando duas coisas, sem relação entre si, aparecem à vista constantemente unidas – se os olhos observam estas coisas unidas, quando são na realidade independentes –, onde se começará a rectificar os erros que resultam de duas ideias que os homens se habituaram a unir nas suas mentes, de tal forma que uma substitui a outra, e, como estou inclinado a pensar, muitas vezes sem sequer se aperceberem desse erro? Enquanto estiverem sob o efeito deste engano, isto torna-os incapazes de ser persuadidos e leva-os a regozijar-se como defensores zelosos da verdade, quando na realidade estão a bater-se por um erro; e a confusão de duas ideias diferentes, que uma conexão habitual existente nas suas mentes tornou de facto numa só, preenche as suas cabeças com opiniões falsas e os seus raciocínios com consequências falsas.

19. Tendo deste modo feito uma descrição das origens, das espécies e da extensão das nossas IDEIAS juntamente com outras considerações acerca dos (não sei se poderei afirmar) instrumentos ou materiais do nosso conhecimento, o método que em primeiro lugar me propus requereria neste momento que procedesse imediatamente à demonstração do uso que o entendimento faz delas e de que CONHECIMENTO adquirimos a partir das mesmas. Isto era o que pretendia fazer acerca deste assunto numa primeira análise geral, e era tudo o que pensava dever fazer,

mas, depois de uma análise mais profunda, descobri que há uma conexão tão próxima entre as ideias e as PALAVRAS, e que as nossas ideias abstractas e os termos gerais têm uma relação tão constante uns com os outros, que é impossível discursar clara e distintamente sobre o nosso conhecimento, que consiste totalmente em proposições, sem considerar, em primeiro lugar, a natureza, o uso e a significação da Linguagem, o que terá de ser o assunto do Livro seguinte.

Esta 5.^a Edição de ENSAIO SOBRE O
ENTENDIMENTO HUMANO - Vol. I,
de John Locke, foi composta, impressa e
encadernada para a *Fundação Calouste Gulbenkian*,
na Publito, Artes Gráficas - Braga
A tiragem é de 750 exemplares,
Janeiro de 2014

Depósito Legal n.º 369409/14

ISBN 978-972-31-0856-9

EDIÇÕES DA FUNDAÇÃO
CALOUSTE GULBENKIAN

Textos Clássicos

Próxima publicação:

Princípios de Política Económica

– Walter Eucken

Cultura Portuguesa

Próxima publicação:

Escritores Portugueses e Leitores Ingleses

– Thomas Earl

Manuais Universitários

Próxima publicação:

Teoria Geral do Estado, 4ª Edição Atualizada

– Reinhold Zippelius

Capa de Sebastião Rodrigues

EDIÇÕES
DA FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

TEXTOS CLÁSSICOS – As raízes da cultura estão naquelas obras chamadas clássicas, obras cuja mensagem se não esgotou e permanecem fontes vivas do progresso humano. Por isso a Fundação, ao esquematizar o seu Plano de Edições, julgou que seria indispensável colocar ao alcance do público lusófono livros que marcassem momentos decisivos na história dos vários sectores da civilização. Da ciência pura à tecnologia, da quantidade abstracta ao humanismo concreto, procurar-se-á que os depoimentos mais representativos figurem nesta nova série editorial. Para dificultar ao mínimo o acesso do leitor, todas as obras serão vertidas em português e apresentadas com a dignidade e a segurança que naturalmente lhes são devidas. Integrando na língua pátria estes grandes nomes estrangeiros, supomos contribuir para uma mais perfeita consciência da própria cultura nacional, cujos clássicos terão também o lugar que lhes compete no Plano de Edições da Fundação Calouste Gulbenkian. ■ JOHN LOCKE (1632-1704). É um dos maiores filósofos de Língua Inglesa, apesar de só ter escrito uma índole estritamente filosófica: o *An Essay on the Human Understanding...*, agora integralmente traduzido para português. Fundamentalmente preocupado com problemas de ordem gnosiológica, como era comum nos pensadores da época, as suas investigações situaram-se porém no âmbito das ciências humanas, e não na física e na matemática, como era então corrente. ■ Eduardo Abranches de Soveral (1927-2003), Professor Catedrático de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Gualter Cunha (1950), Professor Associado da Universidade do Porto (Estudos Ingleses). Ana Luísa Amaral (1956), Professora Auxiliar da Universidade do Porto (Estudos Ingleses).

ISBN 978-972-31-0856-9



9 789723 108569